Historische Untersuchungen
begründet
von
Professor **Dr. Conrad Cichorius** Professor **Dr. Franz Kampers**
Professor **Dr. Georg Kaufmann** Professor **Dr. Georg Friedr. Preuß** †
herausgegeben
von
Professor **Dr. Ernst Kornemann** und Professor **Dr. Siegfried Kaehler**

5. Heft

Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites

von

Georg Ostrogorsky

Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1929

Studien

zur

Geschichte des byzantinischen Bilderstreites

von

Georg Ostrogorsky



Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1929

Edgar Salin

und

Percy Ernst Schramm

in dankbarer Freundschaft.

Vorwort.

Die nachstehende Arbeit hat im Sommer 1928 der Philosophischen Fakultät der Universität Breslau als Habilitationsschrift vorgelegen.

Über die Ziele und Absichten dieser Arbeit handelt die Einleitung. Das kurze Vorwort sei dazu benutzt, um denen den Dank auszusprechen, die diese Arbeit sowie ihre Veröffentlichung gefördert haben. Zu besonderem Dank für Rat und Tat fühle ich mich Herrn Geheimrat Professor Dr. E. Kornemann, dem Herausgeber der Historischen Untersuchungen, verpflichtet. In stets dankbarer Erinnerung bewahre ich das Andenken an Professor Dr. Hermann Reincke - Bloch. Für viele wertvolle Ratschläge und Anregungen schulde ich Herrn Professor Dr. P. Maas (Berlin) den allergrößten Dank, ebenso Herrn Professor R. Guilland (Paris) für seine freundlichen Auskünfte.

Vor allem möchte ich aber der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, die durch Gewährung eines Forschungsstipendiums die Durchführung dieser Arbeit, sowie durch Gewährung eines Druckkostenzuschusses ihre Veröffentlichung erst ermöglicht hat, auch hier meinen tiefsten Dank aussprechen. Für die Unterstützung der Drucklegung meiner Arbeit gehört mein Dank auch dem Universitätsbund Breslau.

Breslau, im Februar 1929.

Georg Ostrogorsky.

Einleitung.

Die nachstehende Untersuchung ist als Vorstudie zu einer größeren und zusammenfassenden Arbeit über den byzantinischen Bilderstreit gedacht. Durch Unterbreitung eines teils neu gewonnenen, teils neu gesichteten Materials will sie für die Erforschung des byzantinischen Ikonoklasmus eine Basis schaffen, von welcher aus die geistigen Grundlagen der bilderfeindlichen Bewegung im oströmischen Reiche zu klären und das Wesen jener Bewegung zu ergründen wäre.

Die durch das 7. ökumenische Konzil vorgeschriebene Vernichtung sämtlicher bilderfeindlicher Schriften, welche zur Folge hatte, dass auch tatsächlich keine einzige dieser Schriften in ihrer ursprünglichen Gestalt uns heute überliefert ist, hat der historischen Forschung ein sehr wichtiges Material entzogen und ihr so die Grundlage für ein richtiges Eindringen in das Wesen des byzantinischen Ikonoklasmus geraubt.

Nun sind aber glücklicherweise die ikonoklastischen Werke dennoch nicht alle spurlos verschollen. Eine beträchtliche Anzahl von größeren und kleineren Fragmenten aus den bilderfeindlichen Denkmälern ist uns durch die orthodoxen Schriftsteller selbst gerettet worden, die des öfteren einzelne Sätze aus den ikonoklastischen Schriften zwecks ihrer Widerlegung zitieren. Wenn wir diese in dem orthodoxen Schrifttum zerstreut liegenden Sätze zusammenlesen, können wir eine Reihe der untergegangenen bilderfeindlichen Werken bis zu einem gewissen (oft recht hohen) Grade wiederherstellen, und so die Lücke ausfüllen, welche durch die Vernichtung der bilderfeindlichen Schriften in das für die Epoche des Bilderstreites zur Verfügung stehende Material gerissen worden ist.

Bei der Betrachtung der bilderfeindlichen Lehren hat man sich bis jetzt im wesentlichen damit begnügt, die in den Akten

des 7. ökumenischen Konzils zitierten Beschlüsse der bilderfeindlichen Synode von 754 heranzuziehen; im übrigen wurden nur noch auf indirektem Wege aus den orthodoxen Streitschriften auf die Anschauungen der Bilderfeinde Rückschlüsse gezogen.

Ganz ohne Frage läßt sich aus dem gegen die Bilderstürmer gerichteten Schrifttum, wie aus jeder Polemik, Mannigfaches über die Ansichten und die Äußerungen der Gegner erschließen. Dabei bleibt aber der Wortlaut jener Äußerungen, ihre prägnante Formulierung, die gerade für ein richtiges Erfassen theologisch-philosophischer Gedankengänge von größter Wichtigkeit ist, unbekannt; und auch die Zuverlässigkeit eines so erlangten Wissens muß fraglich erscheinen, wenn die Möglichkeit einer auf die eigentlichen Quellen zurückgehender Nachprüfung nicht besteht. Die Konzilsbestimmungen von 754, wenn sie einzeln herausgegriffen werden, bieten noch nicht die Möglichkeit einer solchen Kontrolle. Auch können sie nicht mehr als nur die vorherrschenden Ansichten der ikonoklastischen Partei in einem bestimmten Zeitpunkt widerspiegeln. So außerordentlich wichtig dieses Dokument auch ist, wird es allein weder über die historische Entwicklung und das Nacheinanderfolgen der sich wandelnden bilderfeindlichen Theorien etwas aussagen, noch die ganze Breite der ikonoklastischen Bewegung in den mannigfachen nebeneinander bestehenden Schattierungen ihrer verschiedenen Auffassungsweisen erfassen können.

Erst dann wird ein Überblick über den Entwicklungsgang und die verschiedenen Erscheinungsarten der bilderfeindlichen Bewegung und ein Einblick in ihr Wesen zu gewinnen sein, wenn man mehrere bilderfeindliche Schriften aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenem Charakter rekonstruiert hat, um sie dann miteinander zu vergleichen und zu verknüpfen.

Daß wir dazu in der Lage sind, haben wir in erster Linie dem polemischen Eifer des konstantinopolitanischen Patriarchen Nikephoros zu verdanken, der die Mühe nicht gescheut hat, aus einer ganzen Reihe von bilderfeindlichen Schriften und Dokumenten größere Partien in seinen Werken zu zitieren.

So sind die Antirrhetici I und II des Nikephoros der Bekämpfung von Schriften des Kaisers Konstantins V. selbst gewidmet, aus welchen sie zahlreiche Auszüge bringen. Es gibt kaum ein anderes Denkmal, das so tief in das Wesen der ikonoklastischen Häresie einzudringen gestattet, das so klar die phliosophisch-

theologischen Grundlagen derselben aufzeigt, wie eben diese Schriften des Kaisers. Zugleich erlaubt aber ihr Vergleich mit den Akten der Synode von 754 das Maß des kaiserlichen Einflusses auf die durch jene Synode gefaßten Beschlüsse festzustellen und die Rolle zu bestimmen, die der Kaiser für die Ausbildung der bilderfeindlichen Theorien und für die von ihm geförderte Bewegung überhaupt gespielt hat.

Die größte apologetische Schrift des Nikephoros, die noch unediert ist, dient einer Widerlegung der Bestimmungen des 2. bilderfeindlichen Konzils, das unter Leon dem Armenier im Jahre 815 getagt hat und für die zweite Periode des byzantinischen Ikonoklasmus wegweisend gewesen ist. Der Vergleich der hier mitgeteilten Sätze mit den Akten von 754 zeigt die Entwicklungslinie und die Richtung, die der Ikonoklasmus seit seiner höchsten Blütezeit unter Konstantin V. bis zu seiner Erneuerung im 9. Jahrhundert eingeschlagen hat.

Dasselbe Werk des Nikephoros beschäftigt sich mit einer Reihe höchst interessanter Schriften, die unter dem Namen des hl. Epiphanios umliefen. Ihnen ist auch eine frühere eigene Abhandlung des Patriarchen gewidmet, die den Titel „Adversus Epiphanidem“ trägt. Diese pseudo-epiphanischen Schriften bilden gleichsam ein Bindeglied zwischen den beiden ikonoklastischen Konzilien, und bieten zugleich ein außerordentlich lehrreiches Beispiel der literarischen Methoden und Gepflogenheiten jener Epoche.

Die weitestmögliche Rekonstruktion aller dieser Schriften[1]),

[1]) Authentische Zeugnisse von byzantinischen Bilderfeinden besitzen wir noch in der sog. *Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων*, die in ihrem zweiten Teil eine Aufzeichnung des Zwiegespräches bietet, das vor der Einberufung der ikonoklastischen Synode von 754 zwischen Georgios von Kypern und einem bilderfeindlichen Bischof namens Kosmas stattgefunden hat. (Herausgegeben von B. M. Melioranskij: Georgij Kiprjanin i Joann Jerusalimljanin, dva maloizvěstnych borca za pravoslavie v VIII věkě. Zapiski ist.-filolog. fak. imp. peterb. universiteta LIX. Petersburg 1901.) Ferner werden von Theodoros von Studion in einer seiner Streitschriften Gedichte verschiedener Bilderstürmer zitiert (Migne. P. G. 99). Doch lasse ich hier diese Gedichte beiseite, da sie mir nur wenig Interesse zu bieten scheinen. Auch der „Nuthesia“, wiewohl ich noch des öfteren auf sie zurückzukommen haben werde, möchte ich eine eigene Studie nicht widmen, da dieses bedeutsame Denkmal von seinem Herausgeber in einer so ausgezeichneten Weise kommentiert worden ist, dass die Vorbedingungen einer leichten Verwertung für eine synthetische Darstellung des Ikonoklasmus bei diesem Werk als erfüllt gelten können. — Über die bilderfreundlichen Briefe

ihre Einordnung in den Rahmen des historischen Geschehens, die Klärung ihrer gegenseitigen historischen und literarischen Verbindung, endlich die Vertiefung in die hier mitgeteilten Gedankengänge und eine theologisch-philosophische Interpretation derselben sollen den Boden schaffen für eine ausschöpfende synthetische Darstellung der Geschichte des byzantinischen Bildersturmes. Nur auf Grund des hier gewonnenen Materials wird eine solche Darstellung möglich sein, die die kulturellen und geistigen Grundlagen des Ikonoklasmus festzustellen, die weltanschauliche Wesensverschiedenheit dieser Strömung von der orthodox-kirchlichen Auffassung zu klären, und die Kernprobleme, um die der Kampf beider Parteien wogte, zu erfassen hätte, die in der Lage wäre, die historischen Ereignisse jener Epoche sinngemäß zu deuten und die politische und kulturelle Bedeutung des Ikonoklasmus für den byzantinischen Staat abzuwägen.

Die allgemeine Entwicklungslinie der bilderfeindlichen Bewegung läßt sich bereits an Hand der im Nachstehenden rekonstruierten und betrachteten Schriften deutlich erkennen. Die in den kleinasiatischen Provinzen des byzantinischen Reiches lodernde Bilderfeindschaft — eine Stimmung, welche hier unter dem Einfluß orientalischer Kulturen (des Judentums und insbesondere des Islams) und orientalischer Sekten (der Paulikianer) auftaucht und in gewissen Kreisen des byzantinischen Klerus (vor allem in Phrygien) Fuß faßt — wird durch den Beitritt Kaiser Leons III. in den zwanziger Jahren des 8. Jahrhunderts zur herrschenden kirchlichen Lehre des byzantinischen Staates. Theoretisch stützt sich der Ikonoklasmus in jener Epoche vorwiegend auf das Bilderverbot des Alten Testaments und stellt gegen den Bilderkult die Beschuldigung der Idolatrie auf. Infolge starker Widerstände, auf welche sie im byzantinischen Reiche stößt, entwickelt sich die bilderfeindliche Bewegung nur langsam und ruckweise weiter, mehrfach unterbrochen durch Zeitperioden eines Stillstandes. Zur vollen Entfaltung gelangt der Ikonoklasmus erst unter dem Sohn und Nachfolger Leons III., Konstantin V., unter dessen Regierung (741—775) der Bildersturm — gleichfalls nach einer längeren Zeitspanne abwartender Haltung — in den fünfziger Jahren mit ganzer Gewalt

Kaiser Leons III. an den Papst Gregor II., aus denen die Antwortschreiben des Papstes mehrere Auszüge bringen, vgl. meine Abhandlung „Les débuts de la Querelle des Images", die demnächst in der Festschrift für Ch. Diehl erscheint.

einsetzt und bis zum Tode dieses Kaisers mit immer steigender Wucht um sich greift. Auch theoretisch erfährt die Bilderfeindschaft unter Konstantin V. eine weitere Ausbildung: während Anspielungen auf christologische Probleme in dem bilderfeindlichen Lager anfangs nur vereinzelt auftauchen, verlegt nun die Schrift Konstantins V. den ganzen Schwerpunkt auf Fragen christologischer Art, welche auch den wirklichen Kern des Streites bilden. Das bilderfeindliche Konzil, das 754 in Konstantinopel einberufen wurde, um die offiziellen Richtlinien der bilderfeindlichen Doktrin festzulegen, schließt sich an die Schrift des Kaisers an, unterzieht aber die Ausführungen Konstantins, die theologisch ebenso wie literarisch durchaus nicht auf der Höhe stehen, einer vollkommenen Umarbeitung und sucht vor allem die dogmatisch bedenklichen Seiten jener Schrift auszumerzen. Diese dogmatischen Besonderheiten der konstantinischen Schrift, die in einem deutlichen Hinneigen zu dem Monophysitismus bestehen, werfen ein Licht auf gewisse latente Tendenzen des Ikonoklasmus; sie lassen uns ferner innerhalb der ikonoklastischen Partei Strömungen der Auflehnung gegen das orthodoxe Kirchensystem von verschiedener Intensität erkennen. Ein Exkurs in die hagiographische und chronographische Literatur wird zeigen, daß Konstantin — wiederum anders als das von ihm einberufene Konzil — nicht nur der Bilderverehrung, sondern auch dem Marien- und Heiligenkult feindlich entgegengetreten ist. Diese extremen Züge des Ikonoklasmus kamen namentlich in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Konstantins zum Ausdruck, als der Kaiser in den sechziger Jahren zur Vernichtung der mönchischen Opposition schritt.

Das Abflauen der bilderfeindlichen Bewegung nach dem Tode Konstantins und die bald darauf folgende bilderfreundliche Reaktion vermag der Ikonoklasmus zu überleben. In die Übergangsperiode zwischen dem Todesjahre Konstantins (775) und der Wiederherstellung der Bilderverehrung auf dem 7. ökumenischen Konzil (787) fällt eine Reihe höchst interessanter Schriften, die sich für Werke des hl. Epiphanios ausgaben. Diese pseudo-epiphanischen Schriften, denen es beschieden war, während der zweiten Periode des Bildersturmes eine bedeutsame Rolle zu spielen, zeigen bereits die charakteristischen Abwandlungen, die den späteren Ikonoklasmus von dem Ikonoklasmus der Isaurier unterscheiden.

Der Bildersturm, der unter Leon dem Armenier (813—820)

wieder ausbrach, unter Michael II. (820—829) bereits erheblich an Stärke verlor, dann aber von Theophilos (829—842) mit allem Fanatismus aufgenommen wurde, schloß sich in Theorie und Praxis dem Vorbild des vorangehenden Jahrhunderts an. Während aber dem Bilderstreit unter den Isauriern eine tiefgehende Auseinandersetzung zweier Weltanschauungen, zweier Kulturarten zugrunde lag, ist die Bilderfeindschaft der zweiten Periode vorwiegend aus politischen Reminiszenzen und Resignationen erwachsen und trägt von Anbeginn das Signum einer geistigen Ohnmacht. In Ermangelung eigener Gesichtspunkte verlegt die bilderfeindliche Synode von 815 das Hauptgewicht auf patristische, nicht zum geringsten Teil auf unechte patristische Zeugnisse (Pseudo-Epiphanios); sie wiederholt die Bestimmungen des Konstantinischen Konzils von 754, übergeht aber die eigentümlichen Schärfen dieser Bestimmungen, die durch die Ausführungen der bilderfreundlichen Partei bereits erschüttert, ja weitgehend entwurzelt waren. Unter Leon V. und Theophilos war die Herrschaft des Ikonoklasmus auch territorial im wesentlichen auf die von den Kaisern beherrschte und geknechtete Hauptstadt beschränkt, und selbst die kleinasiatischen Provinzen, die im 8. Jahrhundert den Nährboden der bilderfeindlichen Bewegung gebildet hatten, versagten jetzt den bilderfeindlichen Kaisern immer mehr ihre Unterstützung. Mit dem Abschluss der ersten Periode des Bildersturmes war der Ikonoklasmus bereits geistig erschöpft. Die spezifisch griechisch-christliche Auffassung, die aus diesem Kampf siegreich hervorging, bekannte sich aus dogmatischen, philosophischen, nicht zuletzt auch aus ästhetischen Gründen zur Bilderverehrung. Die griechisch-christliche geistige Haltung, die im Kampfe für die Bilderverehrung den Einfluß des Orients überwunden hatte, behauptete nun im ganzen byzantinischen Reiche bis zu dessen Verfall die Herrschaft; sie bot die Basis, auf welcher sich Byzanz eine selbständige kulturelle Stellung zwischen Orient und Okzident schuf.

I.

Die Schrift Kaiser Konstantins V. gegen die Verehrung der Bilder Christi und das erste ikonoklastische Konzil.

1.

Die vom Patriarchen Nikephoros bekämpfte Schrift Konstantins V.[1]) ist, abgesehen von den wenigen und wenig glücklichen Seiten, die ihr Lombard gewidmet hat[2]), m. W. nur von Melioranskij behandelt worden; und auch von ihm nur im Anhang zu seinem Buch über Georgios von Kypern und Johannes von Jerusalem, in dem er das Datierungsproblem der ikonoklastischen Synode Konstantins V. prüft[3]). Der geringe Raum, der hier dieser Schrift zugewiesen worden ist, hatte zur natürlichen Folge, dass ihre Behandlung unzulänglich und viele mit ihr in Verbindung stehende Fragen ungeklärt geblieben sind. Betrachtungen über die historische Bedeutung und den theologischen Wert der Schrift sind in einige ganz kurze und nicht nachgewiesene (wenn auch oft zutreffende) Bemerkungen zusammengefasst oder gar in Anmerkungen gegeben. Die Fragmente der Schrift sind, ebenso wie einige Sätze aus den Akten des Konzils von 754, mit denen sie verglichen werden, in russischer Übersetzung angeführt, wobei einige Bruchstücke fehlen, einige andere dagegen Konstantin zugeschoben sind, die in Wirklichkeit nicht von ihm stammen.

Es müssen daher zu allererst sämtliche in der Schrift des Nikephoros erhaltenen authentischen Aussagen des Kaisers, und zwar in griechischer Sprache mitgeteilt werden. Dann wird es meine Aufgabe sein, Rechenschaft zu geben über den Charakter dieser Schrift, ihre historische Bedeutung und endlich über die Rolle

---

[1]) Migne. Patrol. Gr. 100. col. 205 ff.

[2]) A. Lombard, Constantin V, Empereur des Romains (Bibl. de la Fac. des Lettres XVI), Paris 1902, S. 112 ff.

[3]) Op. cit. S. 118—122.

und den Anteil ihres Verfassers an der Ausarbeitung der ikonoklastischen Lehren.

Ich stelle zunächst den Text zusammen[1]).

Πεῦσις I [2]).

1. Nic. 216 B, C (*προοίμια*)[3]): *Ἡ ἁγία τοῦ Θεοῦ καθολικὴ*[4]) *ἡμῶν πάντων τῶν χριστιανῶν ἐκκλησία παρέλαβεν οὕτως ὁμολογεῖν· τὸν Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ φύσει ἁπλοῦν ὑπάρχοντα, σαρκωθέντα δὲ ἐκ τῆς παναγίας ἀχράντου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου ἀεὶ παρθένου Μαρίας, μὴ τρέψαντα τὴν θεότητα εἰς σάρκα, μήτε τὴν σάρκα εἰς τὴν θεότητα αὖξος ἐμποιησαμένην, ἀλλὰ τῶν δύο φύσεων συνελθουσῶν εἰς ἕνωσιν ἀσύγχυτον μίαν, τήν τε τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος, ἕνα τὸν αὐτὸν καθ' ὑπόστασιν μίαν ὑπάρχειν· τουτέστι διπλοῦν ἐν ἑνὶ προσώπῳ ὄντα, κἂν πᾶσα εἰκὼν παράγωγος πρωτοτύπου τινὸς γνωρίζεσθαι.*
2. Nic. 225 A: (*εἰσάγει γοῦν εὐθύς·*) *καὶ εἰ καλῶς, ὁμοούσιον αὐτὴν εἶναι τοῦ εἰκονιζομένου.*
3. Nic. 228 D: *ἵνα τὸ ὅλον σωθῇ, ἐπεὶ ουδὲ εἰκών.*
4. Nic. 232 A: *ζητοῦμεν, (φησί), παρ' ὑμῶν, πῶς δυνατόν ἐστι τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἐκ δύο φύσεων ἀΰλου τε καὶ ἐνύλου ἑνώσει ἀσυγχύτῳ ἓν πρόσωπον ὄντα, γράφεσθαι, τουτέστιν εἰκονίζεσθαι;*
5. Nic. 236 C, D: *ἐπειδὴ καὶ ἑτέραν ἄϋλον φύσιν συνηνωμένην τῇ σαρκὶ ἔχει, καὶ μετὰ τῶν δύο φύσεων ἐκείνων εἷς ὑπάρχει, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἤγουν ἡ ὑπόστασις αὐτοῦ, ἀχώριστον τῶν δύο φύσεών ἐστιν, οὐχ ὑπολαμβάνομεν ὅτι δυνατῶς ἔχει περιγράφεσθαι, ἐπειδὴ καὶ τὸ χαρακτηριζόμενον ἓν πρόσωπόν ἐστι, καὶ ὁ περιγράφων τὸ πρόσωπον ἐκεῖνο, δῆλον ὅτι καὶ τὴν*[5]) *θείαν φύσιν περιέγραψεν, ἥτις ἐστὶν ἀπερίγραπτος.*

[1]) Alle Fragmente sind den Antirrhetici I und II des Nikephoros entnommen (Migne. P. G. 100); die Bruchstücke 1—15 (*Πεῦσις* I) dem Antirrh. I, die Bruchst. 16—24 (*Πεῦσις* II) dem Antirrh. II. Die bei den einzelnen Fragmenten angegebenen Seitenzahlen verweisen auf Migne. 100. Die Edition von Migne habe ich nach Cod. Coisl. 93, f. 277 v ff. (über diesen Codex vgl. Studie II, S. 46 ff.) kontrolliert und, soweit es erforderlich erschien, berichtigt. Die indifferenten abweichenden Lesarten werden in Anmerkungen gegeben.

[2]) Nach Nic. Ant. II, 329 A.

[3]) Nach Nic. Ant. I, 216 C.

[4]) Coisl. 93: *καὶ καθολικὴ . . .*

[5]) *τὴν* fehlt bei Migne.

6. Nic. 248 D—249 A: *ἐπειδὴ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἐκείνην ἀχώριστος ἡ πραγματεία, ὡς*[1]) *ὁμολογοῦμεν ἐν τῷ δόγματι· εἰ δὲ καὶ τῆς σαρκὸς μόνης εἰκόνα ποιεῖ, λοιπὸν καὶ πρόσωπον ἐπὶ τῇ σαρκὶ ἴδιον δίδωσι· καὶ γίνεται τοῦτο τῇ ὅλῃ θεότητι τέτρας*[2]), *τουτέστι τρία πρόσωπα ἐπὶ τῆς θεότητος καὶ ἓν τὸ τῆς ἀνθρωπότητος, καὶ ἔστι κακῶς τοῦτο.*
7. Nic. 252 C: *ὅτι ἐπὶ τῆς σαρκὸς καὶ μόνης ἴδιον πρόσωπον περιγράφει ψιλοῦ ἀνθρώπου,*
8. Nic. 253 A [3]): *τουτέστι χαρακτηρίζων πρόσωπον καὶ ποιῶν τὸν Χριστὸν κτίσμα καὶ μόνον, καὶ τὴν θείαν φύσιν μὴ εἶναι εἰς αὐτόν.*
9. Nic. 284 D: *ἀλλ' εἰ οὐ χωρίζεται, συμπεριγραφήσεται πάντως·*
10. Nic. 293 A: *ἀδύνατον γάρ ἐστιν εἰκόνα εἶναι τὴν μὴ δηλοῦσαν τὴν ιορφὴν χαρακτῆρος τοῦ πρωτοτύπου αὐτῆς προσώπου ὁποῖόν ἐστιν.*
11. Nic. 296 C: *οὐ δυνατὸν γὰρ ἐπὶ τοῦ ἐκ δύο φύσεων ἐν ἑνὶ προσώπῳ ὄντος, ἐπὶ τῆς μιᾶς φύσεως πρόσωπον εἰκονίζειν, καὶ ἐπὶ τῆς μιᾶς ἀπρόσωπον τυγχάνειν,*
12. Nic. 297 A: *ὅτι ἡ εἰκὼν προσώπου ἐστὶν εἰκών, καὶ ταύτῃ τὴν θείαν φύσιν ἀπρόσωπον ὡς ἀπερίγραπτον τυγχάνειν.*
13. Nic. 301 C: *ἀλλ' ἢ καὶ τὸ θεῖον συμπεριγράφεσθαι ἔχει ἐν τῇ εἰκόνι ἐκείνῃ, καθώς ἐστιν ὁ Χριστὸς ἐκ διπλότητος ἓν πρόσωπον*[4]), *ἢ ψιλὸν μόνον ἄνθρωπον νοεῖσθαι τὸν Χριστὸν καὶ*[5]) *ἐπὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μόνης πρόσωπον διδεῖν*[5]) *καὶ εἰκονίζειν αὐτὸν οὕτως, καθὸ ἡ εἰκὼν προσώπου ἐστὶν εἰκών, καὶ τὸ θεῖόν ἐστιν ἀπερίγραφον.*
14. Nic. 309 A: *λέγει δὲ ὁ ποιήσας τὴν εἰκόνα ἐκείνην, ὅτι εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ ἐστι· καὶ τὸ „Χριστός" ὄνομα γινώσκεται, ὅτι οὐ μόνον ἄνθρωπον δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ Θεόν·*
15. Nic. 313 A: *καὶ πῶς τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ὄνομα, τὴν θείαν φύσιν σημαῖνον καὶ ἀνθρωπίνην, ἐπὶ τῇ εἰκόνι ἐκείνῃ ἔχομεν καλέσαι, τῇ δυνατῶς ἐχούσῃ ἀνθρώπου μόνου φύσιν χαρακτηρίζειν, καὶ τὴν θείαν καὶ ἀκατάληπτον φύσιν μή;*

---

[1]) Coisl. 93: *καὶ ὡς τυγχάνεν . . .*

[2]) So Coisl. 93; Migne: *τέρας.*

[3]) Vgl. Nic. 284 A: *τοῦ ἡνωμένου θείου Λόγου διίστησι καὶ κτίσμα μόνον ποιεῖ τὸν Χριστὸν καὶ τὴν θείαν φύσιν μὴ εἶναι εἰς αὐτόν.*

[4]) *ἓν πρόσωπον* fehlt bei Migne.

[5]) Der Satz: *καὶ . . . διδεῖν* fehlt bei Migne.

Πεῦσις II.

16. Nic. 329 A: *Ὑπελάβομεν δὲ καὶ ἕτερον κεφάλαιον ἐρωτῆσαι ὑμᾶς, ἐννοησάμενοι ὅτι ὁ ποιήσας τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ ταύτην, περὶ ἧς τὸν λόγον ἐκινήσαμεν, μὴ εἰσελθὼν εἰς τὸ βάθος τοῦ δόγματος τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ.*
17. Nic. 332 B: *ὁ εἷς ἐκεῖνος ὁ ἐξ ἀμφοῖν εἰς ἓν πρόσωπον λήξας, πῶς ἔχει εἰκονισθῆναι, τῆς μιᾶς φύσεως μὴ περιγραφομένης;*
18. Nic. 332 D: *(πλὴν ταῦτα λιπὼν, ἐντεῦθεν ἐφ᾽ ἕτερον μετέρχεται λόγον καὶ ἄγει εἰς μέσον τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον, ἅπερ εἰς τὰ θεῖα παραλαμβάνεται μυστήρια, καί φησιν, ὅτι) κατὰ τὴν θεότητα αὐτοῦ προγνοὺς τὸν θάνατον καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον, καὶ ἵνα τὸ μνημόσυνον τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτοῦ διηνεκῶς ἔχωμεν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτὸν νύκτα καὶ ἡμέραν*
19. Nic. 333 B: *ἐκέλευσε τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις παραδοῦναι δι᾽ οὗ ἠράσθη πράγματος τύπον εἰς σῶμα αὐτοῦ· ἵνα διὰ τῆς ἱερατικῆς ἀναγωγῆς, κἂν εἰ ἐκ μετοχῆς καὶ θέσει γίνηται, λάβωμεν αὐτὸ ὡς κυρίως καὶ ἀληθῶς σῶμα αὐτοῦ.*
20. Nic. 336 A: *καὶ κἂν ὡς εἰκόνα τοῦ σώματος αὐτοῦ θελήσωμεν λογίσασθαι ὡς ἐξ ἐκείνου παραχθὲν, ἔχομεν αὐτὸ εἰς μόρφωσιν τοῦ σώματος* [1]) *αὐτοῦ.*
21. Nic. 337 A: *τί γάρ; καὶ εἰκών ἐστι τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ ὁ ἄρτος ὃν λαμβάνομεν, μορφάζων τὴν σάρκα αὐτοῦ, ὡς εἰς τύπον τοῦ σώματος ἐκείνου γινόμενος.*
22. Nic. 337 C, D: *οὐ πᾶς ἄρτος σῶμα αὐτοῦ, ὥσπερ οὐδὲ γὰρ πᾶς οἶνος αἷμα αὐτοῦ, εἰ μὴ ὁ διὰ τῆς ἱερατικῆς τελετῆς ἀναφερόμενος ἐκ τοῦ χειροποιήτου πρὸς τὸ ἀχειροποίητον.*
23. Nic. 340 B, C: *(πρὸς τὸ τέλος τοῦ συντάγματος συμπεραίνων τὸν λόγον, τοιάδε τινὰ διέξεισι. πρῶτον μὲν κατακρίσει περιδεσμῶν, μηδένα ὧν νῦν ὁ λόγος αὐτῷ γεγένηται, ὑπόληψιν ἐσχηκέναι ὡς ἠλλοτρίωται τοῦ Χριστοῦ. κἀκεῖθεν μαίνεσθαι κατὰ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ, ἐν οἷς ἀπολογίαν προτείνει, ὅθεν αὐτῷ τοῦτο προστέτριπται. λέγει γὰρ ὅτι ἐξ οὗ αὐτῷ οἱ πρὸς γένους καὶ οἰκεῖοι ἐπαναστάντες ἐνεωτέρισαν, καὶ μὴν καὶ πρὸ τοῦδε ὁ μῶμος οὗτος περὶ αὐτοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς διαπεφοίτηκεν· ὃς ἐδήλου αὐτοῦ τὴν ἐκ Θεοῦ ἀλλοτρίωσιν, καὶ οὕτως αὐτὸν*

---

[1]) Coisl. 93 fehlt: *τοῦ σώματος*.

παρὰ τοῖς πλείοσι κρίνεσθαι. εἶτα ὅρκοις ὡς φοβεροῖς καὶ πλείστοις, ὡς εἰώθει ἀπεναντίας τῶν εὐαγγελικῶν ἔρχεσθαι προσταγμάτων, πείθειν ἐσπούδαζεν, ἢ ἀληθέστερον εἰπεῖν, καταχλευάζειν τῇ ὁρκαπάτῃ, μήτε ἐν λόγῳ, μήτε ἐν πράξει γενέσθαι τοιοῦτον, καὶ τὴν περὶ τοῦ δόγματος αὐτοῦ ψῆφον καὶ κρίσιν τοῖς παροῦσιν ἐπισκόποις ἀναθείς, ὡς δέξεται τὰ παρ' αὐτοῖς δεδογμένα, μικρὸν ὑποβὰς καὶ πάλιν συνήθως ἐκ τῶν πεπλασμένων λόγων εἰς ἑαυτὸν ἐπανελθών, οἷα κριτὴς ὁ αὐτὸς καὶ διδάσκαλος ἀποφαίνεται.)

24. Nic. 340 D: ὡς ἐὰν εἰς τοῦτο τὸ ἓν εἰκόνισμα πληροφορήσωμεν ὑμᾶς, ὅτι καλῶς λέγομεν, τότε καὶ περὶ τῶν ἄλλων εἰκόνων [1]) σκοποὺς προαγαγεῖν ἔχομεν ἐνώπιον ὑμῶν, καὶ ὡς κρίνετε καὶ περὶ ἐκείνων. τῇ γὰρ κρίσει ὑμῶν ἔχομεν ἀσμενίσαι, ὅτε μέλλετε καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἐπισκόπων συμφωνεῖν καὶ ἐξ εὐλόγων προφάσεων μαρτυριὰς παριστᾶν.

Daß Nikephoros nicht die gesamte Schrift seines Gegners anführte, wie es etwa das 7. ökumenische Konzil bei der Widerlegung der Beschlüsse von 754 tat, ist aus dem rekonstruierten Text ohne weiteres ersichtlich und wird auch von dem Patriarchen selbst ausdrücklich bezeugt: Was er gibt, sind nur einige, allerdings recht zahlreiche, von ihm ausgewählte und aus der Schrift Konstantins V. ausgezogene Sätze („ὧν τινα εἰς μέσους ἀγαγεῖν δίκαιον εἶναι ᾠήθημεν." — Antirrh. II, col. 329 A. Vgl. auch col. 340 D.). Die Auswahl erscheint aber recht geschickt, und auch die zwischen den einzelnen Bruchstücken mehrfach entstandenen Lücken scheinen nicht allzu groß und bei der Vorliebe des Verfassers für Wiederholungen nicht allzu störend zu sein, so daß die erhaltenen Fragmente einen durchaus befriedigenden Zusammenhang ergeben und den Gedankengang der verlorenen Schrift wiederherzustellen erlauben.

Die Schrift zerfällt in zwei getrennte Kapitel, in zwei „πεύσεις" [2]).

Nach einem in der Einleitung kurz gefaßten Glaubensbekenntnis wird in der ersten „πεῦσις" ausgeführt, daß ein echtes Bild

---

[1]) Coisl. 93: εἰκόνων πάλιν.

[2]) Dies kommt in den einleitenden Worten des Nikephoros zum Anthirrheticus II deutlich zum Ausdruck: Ἀπαρτίσας ὁ Μαμωνᾶς (sc. Konstantin) ὅπως αὐτῷ ἐδόκει τὰ τῆς προτέρας πεύσεως . . . ἐφ' ἑτέραν πεῦσιν μετάγει τὸν λόγον (col. 329 A). Melioranskij hat das übersehen.

dem auf ihm abgebildeten Gegenstand wesensgleich zu sein habe. Wie soll es dann möglich sein — so wird weiter gefragt —, Christus, der aus zwei Naturen besteht, einer materiellen und einer immateriellen, im Bilde darzustellen? Wenn das getan wird, werde entweder die göttliche Natur Christi, die als solche „unumschreibbar" ist, mit umschrieben; oder aber, falls nur von seiner menschlichen Natur ein Bild angefertigt wird, werde dem Fleisch Christi eine eigene Person untergeschoben, die Gottheit werde zu einem Monstrum aus vier Personen, Christus aber, durch Ausschaltung seiner göttlichen Natur, zu einem einfachen Menschen, einem Geschöpf gemacht; ein Bild Christi werde stets entweder seine unumschreibbare göttliche Natur mit umschreiben oder seine untrennbaren Naturen voneinander trennen und so gegen das Dogma von der „ἀσύγχυτος ἕνωσις" der beiden Naturen Christi verstoßen.

In der zweiten „πεῦσις" wird ziemlich weitschweifig auseinandergesetzt, daß als das echte Bild Christi nur das Abendmahl anzusehen sei, welches Christus selbst seinen Jüngern zu empfangen vermacht hat. Die Ausführung schließt dann mit einem Schwur Konstantins, sich nie vom Glauben an Christus entfernt zu haben, der in einen Protest gegen die über ihn umlaufenden gegenteiligen Gerüchte ausläuft. Hierbei wird auch des gegen ihn gerichteten Aufstandes „seiner Nächsten und Verwandten" Erwähnung getan (womit der Aufstand des Schwagers Konstantins, des mit seiner Schwester verheirateten Artavasdos gemeint ist). Darauf wird noch eine andere Schrift in Aussicht gestellt, welche die Frage nach den übrigen Bildern, d. h. den Bildern Marias und denen der Heiligen, behandeln soll, und zuletzt das Versprechen abgegeben, den Beschluß der Bischöfe anzuerkennen, die sich miteinander zu vereinigen und zu verständigen haben, und denen die strittige Frage zum Gutachten unterbreitet werden soll.

Selbst wenn wir einen zureichenden Grund hätten, dem Patriarchen Nikephoros, der als den Verfasser dieser Schrift ausdrücklich Kaiser Konstantin V. nennt, den Glauben zu versagen, wird durch die soeben, gerade deshalb so ausführlich wiedergegebenen Schlußsätze (= Bruchst. 23 und 24; Br. 23 ist uns leider nicht im Wortlaut überliefert), die Autorschaft Konstantins außer Frage gestellt. Die Beteuerung seiner christlichen Gesinnung, an der die Zeitgenossen tiefen Zweifel hegten, der Appell an die Bischöfe und besonders die Anspielung auf den Aufstand des Ar-

tavasdos heben den letzten Zweifel auf. Und die Fassung der Schrift, die von einer theologischen Unbildung zeugt, welche einem führenden Bilderfeinde aus dem geistlichen Stande nicht zuzutrauen ist, beweist, daß auch die literarische Leistung, die wir hier vor uns haben, auf keinen anderen zurückgeht als auf Konstantin V.

Von der literarischen Tätigkeit Konstantins berichtet auch Theosteriktos, der Verfasser der „Vita Nicetae Mediciensis“ [1]. Er behauptet, dreizehn Lehrstücke dieses Kaisers gelesen zu haben, die dieser im Laufe von zwei Wochen verkündet hätte [2]. In diese Reihe muß auch das uns durch Nikephoros gerettete Werk Konstantins eingeordnet werden, welches zwei von den in Frage stehenden dreizehn Schriftchen darzustellen scheint. Wie bereits betont wurde, besteht die erhaltene Schrift Konstantins aus zwei gesonderten Kapiteln, aus zwei „πεύσεις“, die Theosteriktos einzeln gezählt haben dürfte. Ferner wissen wir auch aus den Schlußsätzen des zweiten Teiles unserer Schrift (Bruchst. 24), daß Konstantin ihr eine Abhandlung über die Bilder der Heiligen und Marias folgen zu lassen beabsichtigte. Schon Nikephoros hat — anders als Theosteriktos — diese Abhandlung nicht gekannt und läßt sich in ironisierenden Vermutungen darüber aus, was Konstantin wohl von den Bildern der Gottesmutter und der Heiligen gesagt haben mochte [3]. Aus der Vita des Niketas erfahren wir nur, daß Konstantin hier die Interzessionsgebete an Maria und die Heiligen gemieden hat. Welche Fragen Konstantin in den anderen einzelnen Schriften behandelt hat, bleibt unbekannt. Eine Schrift ist wohl dazu bestimmt gewesen, Zeugnisse gegen die Bilder aus der patristischen Literatur zu liefern, denn es hat Konstantin, wie aus der Abhandlung desselben Nikephoros „Contra Eusebium“ folgt, eine Sammlung von Väterstellen angefertigt oder anfertigen lassen [4].

[1] Acta Sanctorum. April I, p. XVIII—XXVII.

[2] Ib. cap. 28.

[3] Migne 100, col. 341.

[4] J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense I, 378ff. Pitra meint mit Unrecht, (p. 379, nota 1), daß Nikephoros hier gegen die auf dem Konzil von 754 aufgestellte Liste patristischer Zeugnisse polemisiert; vielmehr handelt es sich in diesem Falle um eine Sammlung, die Konstantin V. als eine Vorarbeit für das Konzil machen ließ. Während hier von Zeugnissen aus Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Athanasius, Cyrill, Johannes Chrysostomus,

Unsere Schrift, bzw. unsere zwei Schriften, dürfen wir an den Kopf der dreizehn von Konstantin verfaßten Werke setzen, sowohl weil die Frage von dem Bilde Christi, die hier behandelt wird, die wichtigste ist, wie auch auf Grund der Tatsache, daß die Ausführungen über die anderen Bilder ihr später folgen sollten.

Ihre Entstehungszeit ist durch die Schlußsätze der zweiten *πεῦσις* fixiert. Die Anspielung auf eine zum Zwecke einer Lösung der Bilderfrage einzuberufende Synode, und die an die Bischöfe gerichtete Aufforderung, sich miteinander zu einigen und entsprechende Zeugnisse (sc. aus der Heiligen Schrift und der patristischen Literatur) zu sammeln, läßt die Schrift hinaufrücken in die Zeit unmittelbar vor der Einberufung des ikonoklastischen Konzils, das im Jahre 754 tagte[1]).

Der Mitteilung des Theosteriktos ist zu entnehmen, daß Konstantin seine Lehrstücke zunächst mündlich vorgetragen hat, wobei er als Hörer scheinbar vor allem die höheren geistlichen Würdenträger der Hauptstadt vor sich sah. Dieses wird durch unseren Text bestätigt, in welchem unterschieden wird zwischen den anwesenden Bischöfen (*παροῦσι ἐπισκόποις* — Bruchst. 23) und den anderen Bischöfen (*τῶν ἄλλων ἐπισκόπων* — Bruchst. 24), mit welchen sich die anwesenden Bischöfe verständigen sollten[2]). Allerdings kann es nicht zweifelhaft sein, daß Konstantin seine Lehrstücke auch in der Form von Schriften in die Welt ergehen ließ, um so ihren Wirkungskreis zu erweitern. Dies wird auch durch die Tatsache bezeugt, daß Theosteriktos und Nikephoros in späterer Zeit solche lesen konnten.

Leontius, Theodotus, Eusebius und Epiphanius die Rede ist, führt das Konzil von 754 nur folgende Väter an: Epiphanius, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Athanasius, Amphilochius, Theodotus von Ancyra, Eusebius. Es werden also aus der Sammlung Konstantins Zeugnisse von vier Vätern ausgelassen, wogegen ein neues Zeugnis von Amphilochius hinzukommt.

[1]) Trotz J. B. Bury, History of the Later Roman Empire II (1889) 425 ff., und H. Hubert, B. Z. 6 (1897) 491 ff., denen heute die meisten Forscher folgen, ist das Jahr 754 für den Zusammentritt des Konzils als richtig anzunehmen. Die Frage der Chronologie der Chronik des Theophanes beabsichtige ich in einer Sonderstudie zu behandeln.

[2]) Dies ist in den bisherigen Kommentierungsversuchen übersehen worden. Eine richtige Übersetzung dieser nicht ganz durchsichtigen Mitteilung Theosteriktos' gibt F. Uspenskij. Istorija vizantijskoj imperii. II, 1, S. 91. Petersburg 1927.

Aus einer Mitteilung der Vita Stephani Junioris [1]) wissen wir, daß vor der Einberufung dieses Konzils Konstantin in alle Bistümer und Provinzen Schreiben entsandt hatte, durch die er die Provinzialstatthalter und Bischöfe zu einem Konzil nach Konstantinopel einlud. Mit diesem Zeugnis müssen wir unsere Schrift in Zusammenhang bringen. Da sie die Tatsache der Einberufung eines Konzils als bereits bekannt voraussetzt (Bruchst. 24), muß sie entweder gleichzeitig mit den Einladungen zum Konzil, von denen die Vita spricht, oder kurz danach, in der Zeitspanne zwischen der Einsendung der Einladungen und dem Zusammentritt des Konzils, in die Welt hinausgeschickt worden sein.

Über den Charakter dieser Schrift ist im allgemeinen zu sagen, daß es eine Propagandaschrift gewesen ist, die mit den Propagandaversammlungen in Parallele zu stellen ist, welche Konstantin V. in dem Jahre vor der Einberufung des Konzils verschiedenen Orts abhalten ließ [2]). Ihrer Form und ihrem Titel nach sollte die Schrift „*πεύσεις*" [3]) oder „*λόγοι*" [4]) darstellen, in Wirklichkeit ist sie aber mehr als das gewesen, infolge des Nachdruckes, der ihr durch die Tatsache verliehen war, daß sie aus der Feder des allmächtigen Kaisers stammte. Sehr schön kommt dieser Sachverhalt in den Worten des Nikephoros zum Ausdruck: „*ἀπαρτίσας ὁ Μαμωνᾶς* (mit diesem Namen pflegte Nikephoros Konstantin V. zu bezeichnen) *ὅπως αὐτῷ ἐδόκει τὰ τῆς προτέρας πεύσεως, μᾶλλον δὲ προστάξεως . . .*" [5]). Die eigentliche Absicht des Verfassers, die in den Schlußsätzen seiner Schrift deutlich durchklingt, war es nicht nur „Fragen" zu stellen, sondern auch für die auszuarbeitende Lehre Richtlinien vorzuzeichnen.

So kann es nicht zweifelhaft erscheinen, daß ein gewisser Druck von seiten des Kaisers auf das Konzil bestanden hat. Alle Versuche [6]) einen solchen Druck zu leugnen, verstoßen gegen den wirklichen Sachverhalt und stehen mit den Mitteilungen unserer

---

[1]) Migne 100. col. 1112 D. vgl. auch Epist. ad Theophilum. Migne 96, 361 D.

[2]) Vgl. Theophanes I, 427 und „Nuthesia", die in ihrem zweiten Teil eine Art Protokoll einer solchen Versammlung gibt.

[3]) Migne 100, col. 329 A.

[4]) Ib. col. 332 D.

[5]) Ib. col. 329 A.

[6]) Vgl. Ch. Diehl, Leo III. and the Isaurian Dynasty in Cambridge Medieval History IV S. 14, um nur eine der neuesten und bedeutendsten Arbeiten über diese Epoche zu nennen.

Quellen im Widerspruch [1]). Damit soll aber durchaus noch nicht gesagt sein, daß die Synode einfach eine von dem Kaiser vorgeschriebene Lehre angenommen hätte. Wir werden sehen, daß sie die Schrift des Kaisers weitgehend überarbeitet, daß sie vieles neu beigetragen, manches weggelassen und geändert hat.

Wie weit die konstantinische Schrift in Wirklichkeit die Ausarbeitung der von dem Konzil festgesetzten Lehrsätze beeinflußt hat, soll ein Vergleich der Konzilsbestimmungen mit den Fragmenten dieser Schrift zeigen. Allerdings kann ein solcher Vergleich sich nicht über den ganzen Kreis der auf dem Konzil behandelten Probleme erstrecken. Die erhaltene Schrift Konstantins handelt ja nur von dem Bilde Christi. Doch auch die Behandlung dieser einen Frage, die auf dem Konzil von 754 ganz im Zentrum der Ausführungen steht, wirft genügend helles Licht auf das Verhältnis, in welchem die Bestimmungen jenes Konzils zu unserer Schrift stehen und erlaubt die aufgeworfene Frage hinlänglich zu beantworten. In den Ausführungen über die prinzipielle Unmöglichkeit, Christus im Bilde darzustellen, zeigt sich hier eine außerordentlich große Ähnlichkeit mit den leitenden Ge-

[1]) Ich will mich nicht darüber verbreiten, wie wenig das mit der üblichen Handlungsweise Konstantins übereinstimmen würde, wenn er es unterlassen hätte, hier seine Gewalt auszunutzen, um die Sache, der er sich hingegeben hat, zu fördern; es genügt, auf die eindrucksvollen Worte zu verweisen, mit denen Nikephoros die „Fragen" des Kaisers einleitet (Migne 100, 232 A B.): „*Ὁ πάντα τὰ δεδογμένα προκατασκευάσας κατὰ ἰδίαν ἣν συνεχώρησε Θεὸς ἐξουσίαν, ἐν προσχήματι ἐρωτήσεως τοῖς ἱερεῦσι προσάγεται, οὓς δεσμοῖς τε καὶ εἱρκταῖς, ἀπειλαῖς τε καὶ ἄλλοις δεινοῖς προεκδειματώσας ὡς πλείστοις εἰς τὸ ἑαυτοῦ ὑπηγάγητο βούλημα*". Das Schicksal des Georgios von Kypern („Nuthesia"-Schluß) gibt eine hinlängliche Bestätigung dieser Aussage. Georgios, der in einem „Silentium" vor der Einberufung des Konzils dem Wortführer der kaiserlichen Partei entgegentrat, wurde in den Kerker geworfen; sein Schüler mußte nach Syrien fliehen, um dem gleichen Los zu entgehen. Vgl. Melioranskij: op. cit. 166ff.

Wenn ein früherer Bilderfeind, der Bischof Hypatios, auf dem Konzil von Nikaea sagte (Mansi. XII, col. 1031): „Uns hat niemand gezwungen oder verleitet, wir sind in dieser Häresie geboren, erzogen und aufgewachsen", so gibt eine solche Äußerung ganz gewiß eine lebendige und wahrhaftige Situation wieder, sie beweist aber durchaus nicht, daß andere nicht doch „gezwungen oder verleitet" wurden. Daß auf diesem Konzil auch sonst Beschuldigungen gegen Konstantin V. wegen seiner Gewalttaten nur selten laut geworden sind, ist allein durch die Rücksicht der Konzilsmitglieder auf seinen Enkel, Konstantin VI., zu erklären, und nicht — wie das vielfach geschehen ist — dadurch, daß diese Gewalttaten ausgeblieben wären.

sichtspunkten unserer Schrift. Während aber die Ausführungen der Schrift Konstantins verwickelt, durch unnütze Wiederholungen und Gedankensprünge auf der einen Seite, durch unglückliche, unvorsichtige Formulierungen auf der andern Seite gekennzeichnet sind, sind die Konzilbeschlüsse in ihrer Anlage und der Gruppierung des Stoffes sehr geschickt und klar, zeugen in der Formulierung einzelner Sätze durchweg von einer ausgezeichneten theologischen Schulung ihrer Verfasser und sind stets mit peinlicher Vorsicht auf die Wahrung der gültigen Glaubenssätze bedacht.

Nach einigen einleitenden Worten (Tomus I), beginnen die Akten von 754 damit, daß sie alle sechs ökumenischen Konzilien der Reihe nach aufzählen, hierbei berichten, welche Häresien jeweils Gegenstand der Verhandlungen gewesen sind, und sich zum orthodoxen Glauben bekennen. Damit haben sie sich eine Basis geschaffen, von der aus ihr Angriff erfolgt: denn es seien wieder, — so wird hier weiter ausgeführt, — Leute erschienen, welche Arius, Dioskorus und Eutyches, und Nestorius folgen (II).

Indem sie sich so auf den Boden der kirchlichen Tradition und der durch die ökumenischen Konzilien festgelegten Rechtsgläubigkeit stellen, weisen sie nun darauf hin, daß alle Väter gelehrt haben, die beiden Naturen Christi in keiner Weise weder zu trennen noch zu vermengen. Wer aber ein Bild Christi macht, verstößt gegen diese Lehre, denn falls er den ganzen Gottmenschen darstellen will, vermengt er seine beiden Naturen, verfällt so der Häresie der Monophysiten und frevelt noch darüber hinaus, indem er die unumschreibbare Gottheit zu umschreiben trachtet. Sieht er aber dieses ein und versucht nur die menschliche Natur Christi abzubilden, so ist er ein Nachfolger des Nestorius, der die beiden Naturen auseinandergerissen und der Dreieinigkeit eine vierte Person beigefügt hat. Daher sollen die Bilderverehrer als Häretiker mit dem Banne belegt werden. Selig aber sind diejenigen, die das echte Bild Christi verehren, — das Abendmahl, das die Menschheit von Christus selbst empfangen hat (III).

Die pseudonymen Ikonen dagegen können sich nicht auf eine solche Überlieferung stützen und sind nicht verehrungswürdig, sondern von gemeinem, materiellem Stoff. Was die Bilder Marias und die der Heiligen anbetrifft, so sind sie zwar nicht in dem Sinne prinzipiell unmöglich, wie die Bilder Christi, aber trotzdem sind sie aufs schärfste abzulehnen, da sie zur Idolatrie führen

und durch Einkleidung in toten gemeinen Stoff die Gottesmutter und die Heiligen, welche in hoher Herrlichkeit und ewigem Glanz leuchten, erniedrigen. Alsdann werden aus der Hl. Schrift Stellen angeführt, welche geeignet sind, den bilderfeindlichen Standpunkt zu unterstützen (IV). Hierauf folgen Zeugnisse aus den Kirchenvätern (V). Und das Ganze schließt mit einer langen Reihe von Bannsprüchen gegen diejenigen, die mit diesen Bestimmungen nicht einverstanden sein sollten (VI).

Daß der zentrale, wichtigste Teil dieser Bestimmungen (Tomus III) sich mit den Gesichtspunkten der konstantinischen Schrift in vielem deckt, ist ohne weiteres klar. Zugleich bedeutet er aber auch, mit dieser Schrift verglichen, einen erheblichen Fortschritt der bilderfeindlichen Theorien. Der von Konstantin gemachte Vorwurf, daß eine Abbildung der bloßen menschlichen Natur Christi zur Trennung seiner beiden Naturen und zur Hinzufügung einer vierten Person in der hl. Dreieinigkeit führt, wird aufgenommen und nur noch dadurch verschärft, daß eine solche Handlung als Nestorianismus gebrandmarkt wird. Dagegen wird einem etwaigen Versuch, beide Naturen darzustellen, nicht allein die Unumschreibbarkeit der Gottheit vorgehalten, wie das von Konstantin getan wurde, sondern darüber hinaus noch behauptet, daß ein solches Unterfangen eine Vermengung der Naturen Christi bedeutet, d. h. bei dem Monophysitismus anlangen müsse. Die spitzfindige Alternative: entweder Nestorius oder Dioskorus-Eutyches, hat erst die Synode von 754 ausgeklügelt.

Trotz solcher Ergänzungen und zum Teil sogar Abweichungen, (darüber siehe weiter unten S. 24 ff.) ist aber dieser letzte Ausbau der bilderfeindlichen christologischen Theorien und die ihnen hier im Hinblick auf polemische Zwecke gegebene letzte Vollendung in ihrem Ausgangspunkt vollkommen in derselben Ebene gelegen, in der sich die Ausführungen der konstantinischen Schrift bewegen. Und so stehen auch die Konzilsbestimmungen von 754 inhaltlich in einem engen Anschluß an diese Schrift und machen von ihr, wie wir noch sehen werden, nicht geringen Gebrauch. Sie konnten aber keineswegs das Werk Konstantins sich soweit zum Leitfaden nehmen, daß sie, wie das häufig bei den Denkmälern jener Epoche nachzuweisen ist [1]), die entsprechenden Stellen derselben

[1]) Vgl. für die bilderfeindliche Literatur: Studie III; für die bilderfreundliche Literatur: Melioranskij: Op. cit. und meinen Aufsatz: „Soedinenie voprosa

einfach exzerpierten. Die häufigen theologisch-philosophischen Fehlgriffe der Schrift Konstantins, die etwas befremdende mehrfache Verwendung des Wortes „πρόσωπον“ da, wo man eigentlich den Begriff „ὑπόστασις“ erwarten würde, daneben der irreführende Gebrauch dieses Wortes im Sinne von Gestalt (Bruchst. 12, 13), und überhaupt die durchweg schwache, ungeschickte Fassung der einzelnen Sätze, machte für die Synode eine völlige formale Umarbeitung dieser Schrift erforderlich. Dadurch ist es erklärlich, daß wir bei den Konzilsbestimmungen von 754, bei relativ naher inhaltlicher Anlehnung, im Wortlaut so gut wie gar keine Übereinstimmungen mit der konstantinischen Schrift vorfinden werden.

Um nun das wirkliche Maß der Anlehnung der ikonoklastischen Konzilsbestimmungen an die Schrift Konstantins eindeutig klarzustellen, möchte ich die von jener Synode über das Bild Christi ausgearbeiteten Sätze zitieren, indem ich ihnen Hinweise auf die jeweils zu vergleichenden Bruchstücke der konstantinischen Schrift beifüge.

Mansi XIII, 252 A: *Ἐποίησε γὰρ ὁ τοιοῦτος εἰκόνα, ὀνομάσας αὐτὴν Χριστόν· καὶ ἔστι τὸ „Χριστὸς“ ὄνομα Θεὸς καὶ ἄνθρωπος.*

Vgl. hierzu Bruchst. 14 (und 15). Dieses ist der einzige Fall, wo auch der wörtliche Anschluß an die konstantinische Schrift ein recht enger ist.

252 A, B: *λοιπὸν καὶ εἰκὼν Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. καὶ λοιπὸν ἢ συμπεριέγραψε κατὰ τὸ δοκοῦν τῇ αὐτοῦ ματαιότητι τὸ ἀπερίγραφον τῆς θεότητος τῇ περιγραφῇ τῆς κτιστῆς σαρκός, ἢ συνέχεε τὴν ἀσύγχυτον ἕνωσιν ἐκείνην, τῷ τῆς συγχύσεως ἀνομήματι περιπεσών, δύο βλασφημίας ἐκ τούτου τῇ θεότητι προσάψας διὰ τῆς περιγραφῆς τε καὶ συγχύσεως. ταῖς αὐταῖς οὖν καὶ ὁ προσκυνήσας βλασφημίαις ὑποβέβληται· καὶ τὸ οὐαὶ ἀμφοτέροις ἐφάμιλλον, ὅτι Ἀρείῳ καὶ Διοσκόρῳ καὶ Εὐτυχεῖ, καὶ τῇ τῶν Ἀκεφάλων αἱρέσει συνεπλανήθησαν.*

Vgl. zum Anfang (bis „*τῆς κτιστῆς σαρκός*“) Bruchst. 5 (und 9). Von „*ἢ συνέχεε*“ an findet diese Stelle in der konst. Schrift keine Parallele. Vgl. meine Ausführungen auf S. 18.

256 A, B: *κατακρινούμενοι δὲ παρὰ τῶν εὖ φρονούντων ἐν τῷ*

o sv. ikonach s christologičeskoj dogmatikoj v sočinenijach pravoslavnych apologetov rannjago perioda ikonoborčestva“. Seminarium Kondakovianum. Recueil d'Etudes I. (Prag 1927) 35—48.

τὴν ἀκατάληπτον καὶ ἀπερίγραφον θείαν τοῦ Χριστοῦ φύσιν ἐπιχειρεῖν αὐτοὺς γράφειν, πάντως δήπου ἐφ' ἑτέραν καταφεύζονται κακομήχανον ἀπολογίαν· ὅτι τῆς σαρκὸς μόνης, ἣν ἑωράκαμεν καὶ ἐψηλαφήσαμεν, καὶ ᾗ συνανεστράφημεν, ἐκείνης ἱστοροῦμεν τὴν εἰκόνα· ὅ ἐστι δυσσεβὲς καὶ τῆς Νεστοριανῆς κακοδαιμονίας ἐφεύρεμα.

Vgl. Bruchst. 6.

256 E—257 A: *σκοπητέον γὰρ καὶ ἐν τούτῳ, ὅτι εἰ κατὰ τοὺς ὀρθοδόξους πατέρας, ἅμα σάρξ, ἅμα Θεοῦ λόγου σάρξ, μηδέποτε μερισμοῦ ἔννοιαν δεχομένη, ἀλλ' ὅλη ὅλως τῇ θείᾳ φύσει προσληφθεῖσα, καὶ ὁλοκλήρως θεωθεῖσα, πῶς διχασθήσεται, ἢ ἰδιοστατηθήσεται παρὰ τῶν ἀσεβῶς τοῦτο δρᾷν ἐπιχειρούντων; ὡσαύτως δὲ ἔχει καὶ ἐπὶ τῆς αὐτοῦ ἁγίας ψυχῆς. . . . , ...*

Erinnert einigermaßen an Bruchst. 6—8. Der ausgelassene (weniger wesentliche) Teil, der mit den Worten „*ὡσαύτως δὲ ἔχει*"... anhebt (die ich zitiert habe, um anzudeuten, worum es sich in diesem Teil handelt), findet in der konst. Schrift gar keine Parallele.

257 E: *εἰ τοίνυν ἐν τῷ πάθει ἀχώριστος τούτων ἔμεινεν ἡ θεότης, πῶς οἱ ἀνόητοι καὶ πάσης ἀλογίας πεπληρωμένοι διαιροῦσι τὴν σάρκα τῇ θεότητι συμπλακεῖσαν καὶ θεωθεῖσαν, καὶ δῆθεν ὡς ψιλοῦ ἀνθρώπου εἰκόνα γράφειν πειρῶνται;*

Vgl. Bruchst. 7 (8) und 13. Besonders zu beachten ist hier der Ausdruck „*ψιλὸς ἄνθρωπος*".

257 E—260 A, B: *καὶ ἐν τούτῳ γὰρ εἰς ἕτερον ἀνομίας βάραθρον ἐμπίπτουσι, χωρίζοντες τὴν σάρκα ἐκ τῆς θεότητος, καὶ ἰδιοϋπόστατον αὐτὴν παρεισάγοντες, καὶ ἕτερον πρόσωπον διδόντες τῇ σαρκί, ὅπερ εἰκονίζειν λέγουσιν· ἐκ τούτου δεικνύντες τετάρτου προσώπου προσθήκην ἐν τῇ τριάδι· πρός γε τούτοις καὶ τὸ θεωθὲν πρόσλημμα ἱ τοροῦντες ἀθέωτον. συναχθήσεται οὖν τοῖς τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα γράφειν οἰομένοις, ἢ τὸ θεῖον περιγραπτὸν καὶ τῇ σαρκὶ συγχυσθέν, ἢ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἀθέωτον καὶ διῃρημένον, καὶ πρόσωπον ἰδιοϋπόστατον ἐπὶ τῆς σαρκὸς διδόναι, ἐξομοιουμένοις ἐν τούτῳ τῇ Νεστοριανῶν θεομαχίᾳ. εἰς τοιαύτην οὖν βλασφημίαν τε καὶ ἀσέβειαν ἐμπίπτοντες αἰσχυνθήτωσαν καὶ ἐντραπήτωσαν, καὶ πανέσθωσαν οἱ δρῶντες καὶ οἱ ποθοῦντες καὶ σεβόμενοι τὴν ψευδωνύμως γενομένην καὶ λεγομένην ὑπ' αὐτῶν τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα. ἀπέστω ἡμῶν ἐξ ἴσου καὶ ἡ τοῦ Νεστορίου διαίρεσις, καὶ ἡ τοῦ Ἀρείου, Διοσκόρου, Εὐτυχοῦς καὶ Σεβήρου σύγχυσις, τὰ ἐκ διαμέτρου κακὰ καὶ ὁμότιμα τὴν ἀσέβειαν.*

Vgl. zum Anfang (bis „ἐν τῇ τριάδι“) Bruchst. 6; die weitere zusammenfassende Ausführung findet in der konst. Schrift keine Parallele im eigentlichen Sinn. (Vgl. das oben S. 18 Gesagte.) Vgl. jedoch Bruchst. 15.

261 E—264 A, B, C: *Εὐφρανθήτωσαν καὶ ἀγαλλιάσθωσαν, καὶ παῤῥησιαζέσθωσαν οἱ τὴν ἀληθῆ τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα εἰλικρινεστάτῃ ψυχῇ ποιοῦντες καὶ ποθοῦντες καὶ σεβόμενοι, καὶ εἰς σωτηρίαν ψυχῆς καὶ σώματος προσφερόμενοι· ἣν αὐτὸς ὁ ἱεροτελεστὴς καὶ Θεός, τὸ ἡμῶν ἐξ ἡμῶν ὁλικῶς ἀναλαβόμενος φύραμα, κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ ἑκουσίου πάθους εἰς τύπον καὶ ἀνάμνησιν ἐναργεστάτην τοῖς αὐτοῦ μύσταις παραδέδωκε. μέλλων γὰρ αὐτὸν ἑκουσίως εκδιδόναι τῷ ἀοιδίμῳ καὶ ζωοποιῷ θανάτῳ αὐτοῦ, λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησε, καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε, καὶ μεταδοὺς εἶπε· λάβετε, φάγετε εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα. ὁμοίως καὶ τὸ ποτήριον μεταδοὺς εἶπε· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὡς οὐκ ἄλλου εἴδους ἐπιλεχθέντος παρ᾽ αὐτοῦ ἐν τῇ ὑπ᾽ οὐρανόν, ἢ τύπου, εἰκονίσαι τὴν αὐτοῦ σάρκωσιν δυναμένου. ἰδοὺ οὖν ἡ εἰκὼν τοῦ ζωοποιοῦ σώματος αὐτοῦ, ἡ ἐντίμως καὶ τετιμημένως πραττομένη. τί γὰρ ἐμηχανήσατο ἐν τούτῳ ὁ πάνσοφος Θεός; οὐχ ἕτερόν τι, ἢ δεῖξαι καὶ τρανῶσαι φανερῶς ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις τὸ πραγματευθὲν μυστήριον ἐν τῇ κατ᾽ αὐτὸν οἰκονομίᾳ· ὅτι ὥσπερ ὃ ἐξ ἡμῶν ἀνελάβετο, ὕλη μόνη ἐστὶν ἀνθρωπίνης οὐσίας κατὰ πάντα τελείας, μὴ χαρακτηριζούσης ἰδιοσύστατον πρόσωπον, ἵνα μὴ προσθήκη προσώπου ἐν τῇ θεότητι παρεμπέσῃ· οὕτω καὶ τὴν εἰκόνα ὕλην ἐξαίρετον, ἤγουν ἄρτου οὐσίαν προσέταξεν προσφέρεσθαι, μὴ σχηματίζουσαν ἀνθρώπου μορφήν, ἵνα μὴ εἰδωλολατρεία παρεισαχθῇ. ὥσπερ οὖν τὸ κατὰ φύσιν τοῦ Χριστοῦ σῶμα ἅγιον, ὡς θεωθέν· οὕτως δῆλον καὶ τὸ θέσει, ἤτοι ἡ εἰκὼν αὐτοῦ ἁγία, ὡς διά τινος ἁγιασμοῦ χάριτι θεουμένη. τοῦτο γὰρ καὶ ἐπραγματεύσατο, ὡς ἔφημεν, ὁ δεσπότης Χριστός, ὅπως καθάπερ τὴν σάρκα, ἣν ἀνέλαβε, τῷ οἰκείῳ κατὰ φύσιν ἁγιασμῷ ἐξ αὐτῆς ἑνώσεως ἐθέωσεν, ὁμοίως καὶ τὸν τῆς εὐχαριστίας ἄρτον, ὡς ἀψευδῆ εἰκόνα τῆς φυσικῆς σαρκὸς διὰ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοιτήσεως ἁγιαζόμενον, θεῖον σῶμα εὐδόκησε γίνεσθαι, μεσιτεύοντος τοῦ ἐν μετενέξει ἐκ τοῦ κοινοῦ πρὸς τὸ ἅγιον τὴν ἀναφορὰν ποιουμένου ἱερέως. λοιπὸν ἡ κατὰ φύσιν ἔμψυχος καὶ νοερὰ σὰρξ τοῦ κυρίου ἐχρίσθη πνεύματι ἁγίῳ τὴν θεότητα. ὡσαύτως καὶ ἡ θεοπαράδοτος εἰκὼν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, ὁ θεῖος ἄρτος ἐπληρώθη πνεύματος ἁγίου σὺν τῷ ποτηρίῳ τοῦ ζωηφόρου αἵματος τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ. αὕτη οὖν ἀποδέδεικται ἀψευδὴς εἰκὼν τῆς ἐνσάρκου οἰκονο-*

μίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, καθὼς προλέλεκται· ἣν αὐτὸς ἡμῖν ὁ ἀληθινὸς τῆς φύσεως ζωοπλάστης οἰκειοφανῶς παραδέδωκεν.

Entspricht den Bruchstücken 16—22.

Der Leser, welcher die angeführten Texte verglichen hat, wird, denke ich, zugeben, daß die Konzilbestimmungen über das Bild Christi im Wortlaut sehr stark abweichend sind von den Formulierungen der konstantinischen Schrift und eine durchaus selbständige, vollkommenere Umarbeitung derselben darbieten; daß sie sich aber inhaltlich, ihrem Ideengehalt nach (trotz wesentlicher Abweichungen, die unten eingehender aufzuzeigen sein werden), durchaus in dem gleichen Gesichtskreis bewegen, wie die Schrift des Kaisers, und sich an diese doch so stark anlehnen, daß bei ihren einzelnen Punkten festgestellt werden kann, auf welche Sätze der konstantinischen Schrift sie namentlich zurückgehen [1]).

Diese relativ weitgehende Anlehnung der auf dem Konzil ausgearbeiteten Bestimmungen an die Schrift Konstantins ist nicht nur dadurch zu erklären, daß die Mitglieder des Konzils sich dem Druck des kaiserlichen Willens fügen mußten, zumal wir ja gesehen haben und im weiteren noch deutlicher sehen werden, daß sie durchaus nicht kritiklos dem kaiserlichen Schreiben gegenüber standen [2]). Die konstantinischen Schriften bedeuteten in der Tat — trotz aller ihnen anhaftenden Mängel — eine solche Förderung der bilderfeindlichen Lehre, daß ihre weitgehende Verwertung dem Konzil sich auch abgesehen von allen persönlichen Momenten aufdrängen mußte. Die Leistung Konstantins bestand vor allem

---

[1]) Zu vergleichen sind noch die Bannsprüche des Konzils: 337 D. mit den Bruchstücken der konstantinischen Schrift: 4, 5 (9); ferner 340 C. mit Bruchst 14 (15); 341 A. mit Bruchst. 6, sowie 341 C. D. und 341 E.; 344 C. mit Bruchst. 6 und 13.

[2]) Insofern bedeutet es doch eine erhebliche Übertreibung, wenn Milioranskij seine Ausführungen über die Konstantinische Schrift mit den Worten schließt: „So kann es kaum zweifelhaft sein, daß die sog. „Schrift“ Konstantins gegen die Bilder ein Zirkular an die Bischöfe oder eine Instruktion an das Konzil von 754 gewesen ist.“ (op. cit. S. 122.) Wenig glücklich ist es auch, wenn vom Herausgeber des Werkes des Nikephoros (Migne 100, 225 n. 9) für unsere Schrift neben „tractatus“ die Bezeichnung „edictum“ vorgeschlagen wird, um so mehr, als diese Bezeichnung auf ein Zeugnis des Kedrenos hinzielt, das seinem Inhalt nach in keiner Weise auf unsere Schrift bezogen werden kann. Es entspricht vielmehr einer Mitteilung des Theophanes, die dieser unter dem Jahre 767 bringt. Vgl. unten S. 33: Kedrenos II, 1 (dieselbe Mitteilung bei Georgios Mon. II, 751 und Leon Grammatikos 181).

darin, daß er das Bilderproblem in den Rahmen der christologisch-dogmatischen Fragen hereinstellte. Er ist sicher nicht der erste gewesen, der das tat. Eine Stelle aus der ersten Rede des Johannes Damascenus gegen die Bilderstürmer, welche eine Antwort auf die allerersten bilderfeindlichen Maßnahmen unter Leon III. darstellt, bezeugt, daß zu jener Zeit schon der Streit von den Bilderfeinden in den Kreis christologischer Divergenzen gelenkt und der Satz proklamiert worden ist, daß durch ein Abbilden Christi der Dreieinigkeit eine vierte Person beigefügt werde [1]. Diese Idee ist also mindestens um ein Vierteljahrhundert älter als die Schrift Konstantins [2]. Ebenso wie es seinerzeit sein Vater Leon tat, ebenso übrigens wie es seine älteren Vorgänger getan, die sich zu dem Arianismus, Monophysitismus und Monotheletismus bekannten, ist Konstantin V. einer fertigen Lehre beigetreten. Er hat aber diese Lehre dadurch gefördert, daß er in seinem programmatischen Schreiben nun mit aller Entschiedenheit den ganzen Schwerpunkt auf das Problem verlegte, welchem sich das allgemeine Interesse der beiden kämpfenden Parteien im Laufe der Zeit immer mehr zuwandte. — Leon III. selbst wußte zur Rechtfertigung seines bilderfeindlichen Standpunktes nur die eine Behauptung geltend zu machen, daß der Bilderkult eine Idolatrie sei [3]. Auch der berühmte „Häresiarch“, Konstantin, Bischof von Nakoleia, scheint in seiner Unterhaltung mit dem Patriarchen Germanos sich nur auf die Mosaischen Gebote berufen zu haben [4]. Wir dürfen natürlich die Früchte der inzwischen stattgefundenen Entwicklung nicht einfach auf die Rechnung Kaiser Konstantins setzen. Er mag auch vieles seinen Be-

---

[1]) Joh. Dam. Oratio I. cap. IV. Migne 94, col. 1236 (= or. III, 6 col. 1325 A.).

[2]) Was ich an anderer Stelle (vgl. den oben zitierten Aufsatz im „Seminarium Kondakovianum“ I) für die bilderfreundliche Partei festgestellt habe, gilt auch für die Bilderfeinde: die Verknüpfung von Christologie und Bilderfrage ist bereits z. Zt. des ersten Auftauchens der Streitigkeiten im 8. Jahrhundert lebendig.

[3]) Vgl. die beiden Antwortschreiben des Papstes Gregor II. an Kaiser Leon III., die hinlänglich Aufschluß darüber geben, was der Kaiser in seinen Briefen an den Papst über die Bilderfrage ausgesagt hatte. Mansi XII, 959 ff. Daß die Bedenken gegen die Echtheit der beiden Schreiben unbegründet sind, glaube ich in der S. 3 Anm. 1 angekündigten Abhandlung gezeigt zu haben.

[4]) Vgl. den Brief des Patriarchen an den Metropoliten von Synnada, Johannes. Migne 98, col. 156 ff.

ratern zu verdanken gehabt haben. Tatsache bleibt aber, daß er die Gedankengänge, die in der nachfolgenden Zeit in den Mittelpunkt des Streites treten sollten, sich zeitig zu eigen gemacht und wie kein anderer für ihre Verbreitung gesorgt hatte, in einem Augenblick, wo sie noch manchem führenden Mann der bilderfeindlichen Partei fremd gewesen sein dürften. In gleicher Zeit etwa weiß der Bischof Kosmas, den wir aus der „Nuthesia“ kennen, nichts gegen den Bilderkult zu sagen als die alte Beschuldigung der Idolatrie. Dem Versuche des Wortführers der Bilderverehrer, Georgios' von Kypern, auf das christologische Problem anzuspielen, steht dieser Vertreter der bilderfeindlichen Partei ratlos gegenüber und schwenkt dann wieder auf sein altes Thema ab [1]).

So bedeutet die konstantinische Schrift einen bestimmten Wendepunkt der bilderfeindlichen Lehren; neben der praktisch-politischen Bedeutung, die diese Schrift für die bilderfeindliche Bewegung vor allem dadurch erhielt, daß die hier dargelegten Doktrinen mit dem Namen des allmächtigen Kaisers gekrönt waren, kommt ihr also auch eine theoretisch-theologische Bedeutung zu.

Das größte Interesse dieser Schrift liegt aber nicht in ihren bisher ins Auge gefaßten Eigenschaften, die zu dem weiteren Ausbau des ikonoklastischen Systems beitrugen, sondern vielmehr darin, daß Konstantin, dank seiner extremen Einstellung, hier gewisse Tendenzen an die Oberfläche gefördert hat, die wohl im Ikonoklasmus enthalten waren, durch seine gemäßigteren Gesinnungsgenossen aber nicht aufgedeckt wurden und nicht offenkundig in Erscheinung traten.

Es fällt nämlich auf, daß unter den zahlreichen dogmatisch-christologischen Formulierungen, welche die Schrift Konstantins enthält, nirgends die eigentliche chalkedonische Formel *„ἐν δύο φύσεσιν“* anzutreffen ist; vielmehr begnügt sich Konstantin stets mit Wendungen wie *„ἐκ δύο φύσεων“* (Bruchst. 4 und 11) *„τῶν δύο φύσεων συνελθούντων εἰς ἕνωσιν ἀσύγχυτον μίαν* (Bruchst. 1) und dergleichen mehr, wobei die *„ἕνωσις μία“* und das *„πρόσωπον ἕν“* dann stets mit einer solchen Betonung vorgetragen werden, als wollte Konstantin die notgedrungen akzeptierte Lehre von den

[1]) ed. Melioranskij S. X.

zwei Naturen Christi nach Möglichkeit abschwächen. Dieser Umstand der sichtlichen Meidung der chalkedonischen und der ausschließlichen Anwendung der abgeschwächten Formulierungen, zu denen in früheren Zeiten die halb bekehrten Monophysiten Zuflucht zu nehmen pflegten, ist sehr wichtig, denn er zeigt deutlich einen Berührungspunkt der extremsten Ikonoklasten mit den Anhängern der älteren christologischen Häresien. Daß die Bilderfrage schon seit Beginn des Streits von beiden Parteien mit der Christologie verbunden wurde, ist oben betont worden [1]). In den ergebnisreichsten Forschungen über den Bilderstreit, die wir besitzen [2]), ist bereits seit langem festgestellt worden, daß den Kernpunkt des Streites christologische Probleme bildeten, daß folglich die christologischen Anschauungen der orthodoxen und der bilderfeindlichen Parteien sich nicht in Übereinstimmung befanden. Worin liegt nun die Abweichung der christologischen Auffassungen der Ikonoklasten von dem orthodoxen Standpunkt? Eine jede solche Abweichung von den im 5.—7. Jahrhundert durch die christliche Kirche ausgebildeten Dogmen wird notwendigerweise entweder in der Richtung des Nestorianismus oder in der des Monophysitismus (und des Monotheletismus) liegen. Sie kann sich einer von diesen Häresien bloß nähern, oder auch über sie hinausgehen, die beiden möglichen Richtungen sind aber in diesen einander entgegengesetzten Irrlehren gegeben. Die christologische Abweichung der Bilderfeinde, denen die Orthodoxen stets einen „Doketismus" vorwarfen, lag offensichtlich darin, daß ihnen der orthodoxe Sinn der Fleischwerdung Christi verschlossen blieb, daß sie einseitig und auf Kosten seiner menschlichen Natur die Gottheit Christi betonten, d. h. sich in der Richtung des Monophysitismus bewegten, der die göttliche Physis Christi dessen menschliche Physis aufsaugen ließ. Diese gewisse Annäherung der bilderfeindlichen Gesinnung an den Monophysitismus kann also schon auf rein theologisch-systematischem Wege festgestellt werden [3]);

---

[1]) Vgl. S. 23 und den a. a. O. Anm. 2 zit. Aufsatz.

[2]) Melioranskij, op. cit. und besonders Karl Schwarzlose, Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und Freiheit. Gotha 1890. Vgl. auch die Bemerkungen von Harnack, Lehrb. d. Dogmengeschichte II (1909) 478 ff., auf die die Auffassung von Schwarzlose zurückgeht.

[3]) So sagt J. B. Bury, A History of the Later Roman Empire II (1889) 429: „The objection of the iconoclasts to represent Christ in art was simply a corol-

durch die oben besprochenen Eigentümlichkeiten der Schrift Konstantins erhält sie nun darüber hinaus noch eine eindeutige historische Bestätigung[1]).

Die äußeren Bedingungen für eine Beeinflussung der byzantinischen Bilderfeinde durch den Monophysitismus waren im höchsten Grade vorhanden. In den Nachbargebieten, die ehemals zu dem byzantinischen Reich gehörten und noch zu jener Zeit in enger Beziehung zu dessen kleinasiatischen Provinzen (aus welchen sich gerade die Bilderfeinde rekrutierten) standen, insbesondere in Syrien, war der Monophysitismus, ebenso wie der Monotheletismus, noch sehr stark. Auch in Ägypten tritt erst 743 der Patriarch von Alexandrien, Kosmas, mit seiner Gemeinde zur Orthodoxie über, wobei er sich von dem Monotheletismus lossagt, dem dieses Patriarchat seit Herakleios' Zeiten anhing[2]). Es berichtet ferner Theophanes, daß Konstantin V. nach einem glücklichen Feldzug gegen Syrien im Jahre 746 viele Syrer, die dem

lary to the doctrine of the monophysites; and the opposition of the Isaurians to Mariolatry was a thoroughly monophysitic feature".

[1]) Die Edition von Migne zeigt, daß der Herausgeber der „Antirrhetici" des Nikephoros auch die im cap. 40 des Antirrh. I mitgeteilten Aussprüche für Aussagen Konstantins V. gehalten hat. Vgl. Migne 100, col. 300 C. Hier steht zu lesen: „*ὥστε σάρκα λέγοντες οὐ τὸ οἰκεῖον ἔχουσαν πρόσωπον ἀλλὰ τὸ τοῦ Θεοῦ, Θεὸν ἐν τῇ θεϊκῇ δόξῃ κηρύσσομεν*". *καὶ αὖθις*· „*εἰ γὰρ ὁ ἐκ τῆς Παρθένου εἷς Κύριος ὠνόμασται, καὶ αὐτός ἐστι δι' οὗ τὰ πάντα γέγονε, μία φύσις ἐστίν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν οὐκ ἔχον εἰς δύο διαίρεσιν· ἐπεὶ μὴ δὲ ἰδία φύσις σώματος, καὶ ἰδία φύσις ἡ θεότης κατὰ τὴν σάρκα· ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτως καὶ ὁ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος Χριστός.*" In Wirklichkeit stammen diese Worte nicht von Konstantin V., sondern von Apollinaris, wie eine Randnotiz des Cod. Coisl. 93 lehrt, und sind von Nikephoros nur als eine (stark übertriebene) Parallele zu den authentischen Aussagen des bilderfeindlichen und zu dem Monophysitismus hinneigenden Kaisers angeführt. Selbstverständlich konnte Konstantin V. in seinem Lehrstück nicht behauptet haben, daß Christus nur eine Physis besitzt, wie es in dem angeführten Abschnitt viermal ausdrücklich getan wird; das würde auch in einem unmöglichen Widerspruch zu den Aussagen seiner Schrift selbst stehen, die doch stets von zwei Naturen Christi spricht. Um so erstaunlicher ist es, daß die Forscher, die im Anschluß an Migne diese Aussagen Konstantin V. zuschoben, dennoch eine Hinneigung des bilderstürmenden Kaisers zum Monophysitismus nicht sehen wollten. (Vgl. Melioranskij, op. cit. S. 118 Anm. 1), wogegen diese Hinneigung schon aus den oben angeführten, weit gemäßigteren Wendungen eindeutig erschlossen werden kann, und von dem Patriarchen Nikephoros seiner Zeit auch richtig erschlossen wurde.

[2]) Theoph. I, 416.

Monophysitismus huldigten, von dort nach Thrakien verpflanzt hat [1]).

Syrische Quellen sind es auch, die das uns hier beschäftigende Problem in ein helleres Licht rücken können, namentlich die Chronik Michaels des Syrers, die auch sonst mehr Beachtung verdient, als ihr bis jetzt zuteil geworden ist, und die der byzantinischen Geschichtsforschung noch große Dienste erweisen wird. Es ist überaus lehrreich, die Urteile und die Mitteilungen zu betrachten, die über Konstantin V. in der Chronik dieses syrischen Monophysiten zu finden sind, der durch die unter seinen Glaubensgenossen aufbewahrten Überlieferungen über manches unterrichtet sein mochte, was für die orthodoxen byzantinischen Chronisten verdeckt geblieben ist. Im Anschluß an den Bericht von der oben erwähnten Übersiedelung monophysitischer Syrer nach Thrakien berichtet Michael, daß die gefangenen Syrer dem Kaiser Konstantin ihr Glaubensbekenntnis vorgelegt hätten. „L'empereur, — so heißt es in der Übersetzung von Chabot weiter, — l'approuva et le loua, de même que tous les grands de son empire. L'empereur lui-même était tout à fait disposé à faire l'union avec ces gens du pays de Mélitène, et, par l'intermédiaire de ces captifs, avec toute la Syrie: mais quelques membres de leur Eglise l'en empêchaient par un préjugé et une coutume mauvaise, invétérée chez eux. L'empereur victorieux adhérait de toute sa volonté à la définition qu'avaient écrite les orthodoxes [2]), partisans de notre confession orthodoxe“ [3]).

Sehr bezeichnend ist auch das Urteil Michaels über die Sy-

---

[1]) Theoph. I, 422. Vgl. auch Georgios Mon. II, 752; Kedrenos II, 7. Auch Paulikianer, deren absoluter „Doketismus“ und radikale Bilderfeindschaft bekannt ist, und die zweifellos auf die byzantinische bilderfeindliche Bewegung einen starken Einfluß ausgeübt hatten, hat Konstantin aus Syrien und Armenien nach Thrakien verpflanzt. (Theoph. I, 429 unter dem Jahr 756. Nikeph. Brev. Hist. S. 66; Kedrenos II, 10, der auch hier von Monophysiten spricht; Leon Gramm. S. 185, der von den Übergesiedelten sagt: „*οἱ μέχρι τοῦ νῦν τὴν αἵρεσιν τοῦ τυράννου* (sc. Konstantins) *διακρατοῦσιν*“. Um die Wende des 8. Jahrhunderts genießen die Paulikianer und Athinganer in Konstantinopel alle Rechte (Theoph. I, 488). Viele Handwerker und kleine Händler der Hauptstadt waren diesen Sekten angehörig (vgl. I. Andreev; German i Tarasij, Sergiev Posad, 1907 S. 78.

[2]) sc. die Monophysiten.

[3]) Michel le Syrien, ed. J. B. Chabot II, 523.

node von 754: „Les Chalcédoniens détestaient ce Constantinus et l'appelaient Iconophobe, parce qu'il réunit ce synode et lui fit décréter qu'on ne devait pas vénérer les images. Il anathématisa Iwannis Bar Mancour et Georgius de Damas, ainsi que Georgius de Cypre[1]) parcequ'ils soutenaient la doctrine de Maximus[2]). L'empereur Constantin était d'un esprit cultivé et gardait sainement les mystères de la foi orthodoxe; c'est pourquoi les Chalcédoniens le détestaient"[3]). —

Doch kehren wir zu der Schrift Konstantins zurück. Man kann sich leicht vorstellen, welchen Eindruck die halb monophysitischen Aussagen des kaiserlichen Schreibens auf die orthodoxe Bevölkerung gemacht haben. Die Zeitgenossen Konstantins waren sicher nicht weniger über dieselben entrüstet, als Nikephoros es gewesen ist, als er zur Widerlegung der konstantinischen Schrift schritt. Die Synode von 754 hat nun alle monophysitischen Züge der konstantinischen Schrift sorgfältig ausgemerzt; um den Verdacht einer den Orthodoxen so verhaßten Häresie von der bilderfeindlichen Bewegung abzuschütteln, ist sie sogar kurz entschlossen zum Angriff übergegangen und hat die Bilderverehrer des Monophysitismus beschuldigt. Die theologischen Führer des Ikonoklasmus mußten natürlich wissen, daß es im 8. Jahrhundert unmöglich war, in einer Konzilversammlung an den Lehren der vorangehenden ökumenischen und allgemein anerkannten Konzilien auch nur irgendwie zu rütteln, — es hieße denn, daß man von vornherein sich selbst alle Aussicht auf Erfolg versperren wollte. Anders Konstantin, der infolge seiner unzureichenden theologischen Bildung weniger fähig war, die Tragweite seiner häretisierenden Aussagen abzuschätzen. Und so brachte er im Übereifer einige verborgene Tendenzen des Ikonoklasmus durch seine Schrift ans Licht.

---

[1]) In Wirklichkeit: 1. Johannes Damascenus, der in den ikonoklastischen Konzilsbestimmungen stets unter dem Namen Mansur zitiert wurde, 2. Germanos, Patriarch von Konstantinopel, 3. Georgios von Cypern.

[2]) sc. Maximus Confessor, der Führer der orthodoxen (dyotheletischen) Partei im Kampfe gegen den Monotheletismus. Den Grund der Bannung der drei Männer auf dem Konzil von 754 sieht Michael also darin, daß sie in christologischen Fragen der orthodoxen Lehre anhingen! Bezeichnenderweise nennt er die Bilderfreunde einfach „les Chalcédoniens". So spiegelt sich der Bilderstreit in dem Bewußtsein der Monophysiten wider.

[3]) Michel le Syrien, ed. Chabot II, 521.

Aus diesem Beispiel ist klar zu ersehen, daß die Konzilsbestimmungen von 754 sich nicht in allem mit den Anschauungen des Kaisers decken, ja daß sie überhaupt keineswegs alle Strömungen der Bilderfeindschaft widerspiegeln, sondern nur eine Einstellung innerhalb des Ikonoklasmus zum Ausdruck bringen.

2.

Diese Feststellung erlaubt nun eine Frage zu erledigen, für die eine befriedigende Lösung bis jetzt noch nicht gefunden worden ist, die Frage nämlich, wie die Bilderfeinde sich zu dem Marien- und Heiligenkult verhalten haben. Die Konzilsbestimmungen von 754 ergehen sich in den höchsten Ausdrücken der Verehrung für die Gottesmutter und alle Heiligen, obschon sie ihre Bilder gänzlich ablehnen; aber auch dieses behaupten sie, nur darum zu tun, weil deren Einschließung im groben, toten Stoff die erhabene Herrlichkeit der Heiligen verunehren würde[1]. Dagegen besitzen wir in historischen und hagiographischen Quellen eine lange Reihe von Zeugnissen, welche berichten, daß Konstantin ebenso wie gegen die Bilderverehrung, auch gegen den Heiligenkult von Haß erfüllt gewesen ist, und daß unter seiner Regierung die Verfolgungen sich auch auf den Kult Marias und der Heiligen erstreckt haben[2].

Von den Erforschern des byzantinischen Bilderstreites haben die einen, indem sie sich auf die Konzilbestimmungen beriefen, alle Mitteilungen von der Feindschaft Konstantins V. gegen den Heiligenkult für Verleumdung erklärt[3]. Die andern haben, ohne nur irgendwie auf die hervorgehobenen Stellen der Konzilsbestimmungen einzugehen, einfach einen Teil der Berichte von dem Eifern Konstantins gegen den Marien- und Heiligenkult wiedererzählt, wobei sie sich gelegentlich noch über ihre Wahrscheinlichkeit verbreiteten[4]. Andere wiederum haben sie überhaupt nicht der Erwähnung für würdig gefunden[5].

---

[1]) Mansi XIII, 276—277.

[2]) Zeugnisse s. unten S. 31 ff.

[3]) Vgl. Paparrigopoulo, Histoire de la civilisation hellénique. Paris 1878. S. 214. Vasiljevskij, Sočinenija Bd. II, 1 S. 730.

[4]) Vgl. Schwarzlose, op. cit. 62 ff.; Bury, op. cit. 461, 429; Pargoire, L'église byzantine de 527 à 847. Paris 1923. 3. Aufl., S. 258 ff. Diehl, op. cit. 13.

[5]) Marin, Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330—898). Paris 1897.

Die Stellungnahme, die allein zu einer Lösung dieses Problems führen kann, ist durch die vorangehende Feststellung über das Verhältnis der Konzilsbestimmungen von 754 zu dem Gesamtgehalt der innerhalb der bilderfeindlichen Häresie lebendigen Tendenzen gegeben[1]). Daß die Synode von 754 sich zu dem Heiligenkult und der Marienverehrung bekannte, beweist nur, daß sie eine Abwendung von der orthodoxen Tradition in diesem Punkt — ebenso wie eine Abwendung von den festgesetzten Dogmen — für unmöglich und gefährlich hielt; das beweist vielleicht auch, daß eine solche Abwendung dem Empfinden der Mehrheit der Synode, oder besser gesagt, ihren führenden Männern nicht entsprach. Das beweist aber durchaus nicht, daß es im bilderfeindlichen Lager überhaupt keine Strömungen gegeben hat, die den Heiligenkult und die Marienverehrung verwarfen, und daß der Kaiser dieses nicht getan hat.

Die Möglichkeit einer Abneigung gegen den Heiligenkult bei besonders extremen Bilderfeinden wird somit durch die Tatsache, daß sie auf der Synode nicht zum Ausdruck gekommen ist, noch keineswegs aufgehoben. Ob eine solche Abneigung tatsächlich bestanden hat, kann nur durch eine Prüfung des diesbezüglichen Quellenmaterials und durch eine Betrachtung der Frage vom theologisch-dogmatischen Gesichtspunkt entschieden werden.

Es ist mehr wie natürlich, daß die Bilderfeinde auch gegen den Heiligenkult und die Marienverehrung eine Abneigung empfanden. Ihre allgemeine Abscheu vor der Bilderverehrung wegen der stofflichen, materiellen Natur der Bilder mußte bei den Extremsten — die stets die konsequentesten sind — auch zu einer Verwerfung jeglicher diesseitiger Heiligkeit führen. Die Bilderfeindschaft ist eine Einstellung, die ein bestimmtes geistiges System zur Grundlage hat, aus welchem zu den verschiedensten religiösen Phänomenen jeweils eine bestimmte Stellungnahme als Konsequenz erwächst. Ihre Abweichung von der Orthodoxie ist, wie bei jeder innerhalb

[1]) Den prinzipiell richtigen Weg hat Lombard, op. cit., beschritten, der in der Frage des Marien- und Heiligenkultes wohl einen Punkt erkannte, in welchem die Ansichten des Kaisers mit denen des Konzils nicht übereinstimmten; doch sind die Ausführungen von Lombard auch hier durch zahlreiche, z. T. beträchtliche Mängel gekennzeichnet, die ihn zu einer befriedigenden Lösung des Problems nicht kommen ließen; zuverlässige Zeugnisse werden von ihm oft zurückgewiesen, wogegen er sehr verdächtigen Mitteilungen Glauben schenkt.

der christlichen Kirche entstandenen Häresie von Bedeutung und Tragweite, letzthin darin verankert, daß hier in irgendeinem Sinn das wahre und volle Verständnis für das Grunddogma des Christentums, die Fleischwerdung des Gottessohnes, verloren gegangen ist (vgl. oben S. 25). Hieraus entspringt eine Summe von Ideen, deren Richtung und Form durch das Moment, in welchem die Häresie von der orthodoxen Auslegung des Dogmas abweicht (d. h. durch ihr eigentliches Wesen), vorgeschrieben sind.

An einer anderen Stelle habe ich ausgeführt [1]), wie der größte Theologe jener Zeit, Johannes von Damaskus, zur Begründung der Notwendigkeit, die heiligen Bilder zu verehren, den Leser zu den höchsten Gipfeln des christlichen Glaubens und Hoffens hinaufführt; wie er sich auflehnt gegen das „manichäische" Verachten der Materie, die, seit Gott in sie herabgestiegen ist und die Welt geheiligt hat, nicht mehr verachtungswürdig ist; wie er in den heiligen Bildern eine Manifestation der werdenden Heiligkeit der gesamten Welt sieht, die durch die Fleischwerdung des Gottessohnes verheißen ist. Nicht anders die Heiligen. „Unter dem alten Gesetz, so schreibt Johannes Damascenus, hat Israel weder Tempel im Namen der Menschen errichtet, noch das Andenken eines Menschen gefeiert. Denn die menschliche Natur stand noch unter dem Fluche und der Tod war eine Strafe; daher wurde der Leib der Verstorbenen als unrein betrachtet, ebenso wie das ihn Umhüllende. Jetzt aber, nachdem die Gottheit sich mit unserer Natur vereinigt hat, ist durch dieses lebenspendende und rettende Heilmittel unsere Natur glorifiziert und in Unverwesbarkeit gewandelt. Darum feiern wir auch den Tod der Heiligen und erbauen ihnen Tempel und malen Bilder." [2]) So ist die Idee der Heiligkeit eines Menschen, ebenso wie die Idee der Heiligkeit eines Gegenstandes letztlich durch den Glauben an die Realität der Menschwerdung Gottes bedingt. Diese beiden Ideen sind Auswirkungen eines und desselben Empfindens, Ergebnisse eines Gedankensystems. Sie sind innerlich miteinander verknüpft und verwoben. Die Verwerfung der einen Idee, wenn die andere verworfen wird, ist nur logisch und konsequent.

Die Zeugnisse dafür, daß Konstantin V. die Marienverehrung und den Heiligenkult bekämpfte, sind sehr zahlreich. Während

[1]) Vgl. meinen oben zitierten Aufsatz im „Seminarium Kondakovianum" I.
[2]) Migne 94, col. 1296 A.

er mit seinem Schwager Artavasdos um den Besitz des Thrones im Kampf lag, hat der Patriarch Anastasios der Bevölkerung der Hauptstadt berichtet, indem er seine Aussage mit einem Schwur bekräftigte, Konstantin hätte ihm einst gesagt: „Maria hat Christus geboren, wie mich meine Mutter Maria.“ [1]) Unter dem Jahre 764 wird von Theophanes folgendes Gespräch des Kaisers mit dem von ihm eingesetzten Patriarchen Konstantin aufgezeichnet: „Was wird es uns schaden, so soll der Kaiser gefragt haben, wenn wir die Theotokos — Christotokos nennen?“ „Hab Erbarmen, mein Herr,“ rief der Patriarch, „so ein Gedanke darf dir nicht in den Sinn kommen. Siehst du denn nicht, wie Nestorius von der ganzen Kirche verurteilt und verflucht wird?“ Und da antwortete der Kaiser: „Mit meiner Frage wollte ich nur dich auf die Probe stellen. Das Gespräch soll unter uns bleiben.“ [2])

Ein Jahr darauf hat aber Konstantin jegliche Gebete um Vermittlung der Gottesmutter und der Heiligen für überflüssig erklärt. Und zwar soll er dieses nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich verkündet haben — „ἐγγράφως καὶ ἀγράφως“. Diese Mitteilung des Theophanes [3]) wird von Georgios Monachos [4]), Leon Grammatikos [5]) und Skylitzes [6]) bestätigt, die hier einander in der angegebenen Reihenfolge ausschreiben und letztlich zum Teil auf Theosteriktos' „Vita Nicetae Mediciensis“ [7]), zum Teil wohl auf eine verlorene Quelle zurückgehen. Sie sprechen von einem Edikt, das Konstantin in dieser Angelegenheit erlassen („θεσμὸν ἐπὶ λαοῦ καθολικὸν ἐκθέσθαι“), und in dem er auch vorgeschrieben haben soll, Maria nicht mehr „θεοτόκος“ zu nennen, die Bezeichnung „ἅγιος“ ganz zu verwerfen und die Reliquien nicht zu verehren [8]). Und die Väter des 7. ökumenischen Konzils,

---

[1]) Theoph. I, 415. Wörtlich übernommen bei Kedrenos-Skylitzes II, 2—3; mit unbedeutenden Abweichungen bei Leon Gramm. 182. Vgl. auch Zonaras III, 266; Georg. Mon. II, 756; Kedr. II, 14.

[2]) Theoph. I, 435. Wörtlich übernommen bei Kedr. II, 12—13; frei wiedergegeben bei Zonaras III, 273—274.

[3]) I, 439.

[4]) II, 751.

[5]) S. 181.

[6]) Kedr. II, 1—2.

[7]) Acta Sanctorum. April I cap. 28.

[8]) Im Anschluß daran wird auch von allen drei genannten Chronisten folgende Anekdote wiedergegeben, die sie der „Vita Nicetae“ entnehmen. Konstantin

nachdem sie die Bannsprüche der Synode von 754 gegen diejenigen, welche die Heiligen nicht verehren und die Gebete zu ihnen verwerfen, verlesen hatten, bemerken hierzu ausdrücklich: „Doch haben sie nach Veröffentlichung dieser Bestimmung die gottgefälligen Gebete um Vermittlung verworfen; sie haben diese ihre Bestimmung gestrichen, — und das wissen alle.“ [1]) Auch Theosteriktos berichtet, daß in den Schriften Konstantins, die er gelesen hat, nirgends Gebete um Vermittlung zu finden waren [2]). Von einem Verbot dieser Gebete spricht auch die Schrift „Adversus Constantinum Caballinum“, deren Zeugnisse wir im allgemeinen als zuverlässig zu betrachten haben [3]).

Dieselbe Schrift berichtet ebenfalls, daß Konstantin und seine Anhänger das Wort „ἅγιος“ außer Gebrauch gesetzt haben. „Wie wir heute, meine Lieben, so heißt es hier [4]), zu sagen pflegen: wir

hätte einen Beutel voll Goldes in der Hand gehalten und die Umstehenden gefragt „Was ist dieser Beutel wert?“ Und als jene zur Antwort gaben, er sei viel wert, schüttete er das Gold aus und fragte wieder: „Was ist er wert?“ Als nun geantwortet wurde, er sei nichts wert, soll Konstantin gesagt haben: „Genau so auch Maria. Solange sie Christus in sich trug, war sie ehrwürdig; nachdem sie aber ihn geboren hat, unterscheidet sie sich in nichts von den übrigen Frauen.“

[1]) Mansi XIII, 348. Hier sei auch darauf hingewiesen, daß der Bischof Johannes von Gothien in den sechziger Jahren des 8. Jahrhunderts ein Schreiben von dem Patriarchen von Jerusalem, Theodoros, erhielt, das anscheinend auf einer Synode in Jerusalem im Einvernehmen mit dem Patriarchen von Antiochien und Alexandrien ausgearbeitet worden ist. Es enthielt Aussprüche aus der Heiligen Schrift und den Vätern über die hl. Bilder, die Reliquien und die Interzession der Heiligen. (Vita Johannis ep. Gothiae ASS. 26. Juni, 190; vgl. die Übers. von Vasiljevskij, Sočinenija II, 396 ff.) Papst Konstantin teilte im Jahre 767 Pippin mit, daß er noch auf den Namen seines Vorgängers ein Schreiben von Theodoros erhalten habe, mit dem auch die Patriarchen von Antiochien und Alexandrien einverstanden seien. (Jaffé, 2. Aufl. I, 284 Nr. 2375. Vgl. Libellus Synodicus. Mansi XII, 680.) Wahrscheinlich hat Theodoros an den Papst das gleiche Schreiben geschickt, wie an Johannes (vgl. Vasiljevskij, op. cit. 409). Nach der Thronbesteigung der bilderfreundlichen Kaiserin Irene und ihres Sohnes Konstantin VI. schickte Johannes von Gothien dieses Schreiben an den Patriarchen von Konstantinopel, Paulus. Es ist von dem Synodikon des Theodoros, das auf dem 7. ökum. Konzil verlesen wurde und nur ein Glaubensbekenntnis enthielt, zu unterscheiden.

[2]) cap. 28.

[3]) Migne 95 col. 337 C, D. Vgl. auch den Brief der orientalischen Patriarchen an Theophil. Ib. col. 361 A.

[4]) loc. cit.

gehen zur allheiligen Gottesgebärerin (d. h. in ihre Kirche), um zu beten, oder zu den Heiligen Aposteln (gemeint ist wieder die Apostelkirche), oder zu den 40 hl. Märtyrern, oder zu dem hl. Protomärtyrer Stephanos — dieses wollte der Bösewicht nicht hören, sondern entriß den Heiligen das Prädikat heilig." Ein ganz ähnliches Zeugnis liefert auch die „Vita Stephani Junioris". Als die Ikonoklasten verlangen, daß Stephanos den Beschluß ihrer Synode unterschreibe, den sie als „*ὅρος τῆς ἁγίας οἰκουμενικῆς ἑβδόμης συνόδου*" bezeichnen, ruft der empörte Heilige ihnen zu: „Wie darf Eure Synode heilig genannt werden? Habt Ihr nicht allen Heiligen, Gerechten, Aposteln und Märtyrern das Wort „Heilig" entzogen, habt Ihr nicht bestimmt, auf die Frage: Wo gehst du hin? — Zu den Aposteln — und auf die Frage: Woher kommst du? — Von den 40 Märtyrern — und: Wo bist du? — Bei dem Märtyrer Theodoros, bei dem Märtyrer Akakios — und dergleichen mehr zu antworten? Ist das nicht Eure eigene Lehre?" [1]) Ganz übereinstimmend mit diesen Mitteilungen berichtet auch Theosteriktos: „Er (Konstantin) hat sich nicht damit begnügt, die Bilder der Heiligen zu schmähen, er verachtete die heiligen Märtyrer selbst, indem er ihnen die Heiligkeit entzog und verkündete, daß man nichts „heilig" nennen, sondern einfach sagen sollte: „Bei den Aposteln", „bei den Vierzig", „bei Theodoros", „bei Georgios" usw." [2])

Daß Konstantin das Wort „*θεοτόκος*" abgeschafft haben soll, erwähnt, ebenso wie Georgios (Leon Grammatikos und Kedrenos) [3]), auch Nikephoros [4]), der überhaupt des öfteren von dem Eifern Konstantins gegen die Marienverehrung und den Heiligenkult spricht [5]). Theophanes erzählt, daß es gegen Ende der Regierung Konstantins so weit gekommen war, daß man mit dem Groll des Kaisers zu rechnen hatte und auf Strafen gefaßt sein mußte, wenn man beim Stolpern oder Ausgleiten der Gewohnheit gemäß ausrief: „*θεοτόκε βοήθει*" [6]).

---

[1]) Migne 100, col. 1144 B, C.

[2]) Vita Nicetae cap. 28.

[3]) loc. cit.

[4]) Migne 100, col. 341 C.

[5]) Ib. 216 D, 341 A, 345 B.

[6]) Theoph. I, 442. Auf dem Sterbebett soll aber Konstantin in Angst die Theotokos in Lobliedern preisen lassen haben. — Theoph. 448. Vgl. Leon Gramm. S. 189.

Von der Feindschaft gegen Reliquien, die sowohl bei Konstantin wie bei seinen Helfern, — so z. B. dem berühmten und berüchtigten Strategen τῶν Θρᾳκησίων, Michael Lachanodrakon, — verpönt waren, sind die Mitteilungen auch überaus zahlreich [1]). Besonderes Entsetzen hat bei den Orthodoxen die Schändung der Reliquien des Märtyrers Euphemios erregt, die Konstantin ins Meer werfen ließ.

Diese Zeugnisse genügen vollauf, um die Frage nach dem Verhalten Konstantins V. zu dem Marien- und Heiligenkult beantworten zu können. Es mögen einige dieser Zeugnisse unzuverlässig, anekdotenhaft oder übertrieben erscheinen (vgl. S. 36, Anm. 1), insofern könnte höchstens das Maß des konstantinischen Vorgehens gegen diesen kirchlichen Brauch fraglich bleiben, aber nicht die Tatsache dieses Vorgehens selbst, die durch die angeführten Berichte außer jeden Zweifel gestellt ist. Einzelne von diesen Berichten dürfen unseren vollen Glauben beanspruchen. So die verschieden abgefaßten, aber gänzlich übereinstimmenden Zeugnisse von der Verwerfung des Begriffes „ἅγιος", welche die Schrift „Adversus Const. Caball.", die „Vita Stephani" und die „Vita Nicetae" bringen, — alles Werke, die zu den ältesten geschichtlichen Quellen gehören, die wir überhaupt für diese Epoche besitzen. Auch kann der wahre Kern der Mitteilung des Theophanes vom Verbot der Gebete um Vermittlung nicht in Zweifel gezogen werden, da Berichte darüber ebenfalls bei Theosteriktos und Georgios Monachos vorliegen, und eine Bestätigung dieser Tatsache in der Schrift „Adv. Const. Caball." zu finden ist, die etwa zehn Jahre nach dem Tode Konstantins (noch vor dem Konzil von 787) verfaßt worden ist. Außer Frage steht auch das Eifern Konstantins gegen den Reliquienkult.

Die meisten dieser Zeugnisse beziehen sich auf die zweite Hälfte der Regierung Konstantins, nach dem Konzil von 754. In die Zeit vor dieser Synode, und zwar schon um das Jahr 742 fällt der Bericht von dem (folglich noch früher gemachten) Ausspruch Konstantins: „Maria gebar Christus, wie mich meine Mutter Maria", ein Bericht, der auf den Patriarchen Anastasios zurückgeht. Allerdings haben wir Anlaß, dem verlogenen „Patriarchen" zu

[1]) Theoph. I, 439 und 446; Leon Gramm. S. 188; Kedr. II, 15; Zonaras III, 281; Vita Nicetae cap. 28; Nikephoros, Antirrh. II, 344 A.

mißtrauen, auch wenn er seine Worte mit einem Schwur bekräftigt hatte[1]). Und doch neige ich dazu, diesen Ausspruch Konstantins

[1]) Die in derselben Aussage des Anastasios gemachte Mitteilung, — *ὅτι μὴ λογίσῃ [Κωνσταντῖνος] υἱὸν Θεοῦ εἶναι ὃν ἔτεκε Μαρία, τὸν λεγόμενον Χριστόν, εἰ μὴ ψιλὸν ἄνθρωπον*", die Konstantin als einen Atheisten oder einen Anhänger des Nestorianismus, welcher ihm in Wirklichkeit ganz ferne lag, hinstellen möchte, ist sicher nichts wie eine Verleumdung, obschon sie bei den Zeitgenossen Konstantins zum Teil Glauben gefunden hat. (Gerade gegen die aus jener Mitteilung des Anastasios erwachsenen Gerüchte von seiner Abwendung vom christlichen Glauben protestiert Konstantin — und sicher mit Recht — in den Schlußsätzen seiner Schrift.)

Ebenso ist auch die oben angeführte Anekdote von dem Zwiegespräch des Kaisers mit dem Patriarchen, die auf nestorianische Ansichten Konstantins hinweisen will, nicht ernst zu nehmen. Lombard, op. cit. 118 ff., scheint ihr merkwürdigerweise einigen Glauben zu schenken, was ihn auch dazu führt, S. 121 nach einigem Zaudern von nestorianischen Tendenzen bei Konstantin zu sprechen. Desgleichen ist auch die Mitteilung (die ebenfalls darauf hinauslaufen würde, eine Annäherung Konstantins an den Nestorianismus vermuten zu lassen), Konstantin habe das Wort „*θεοτόκος*" abschaffen wollen, nichts wie ein Irrtum. Diese Beschuldigung stützt sich bei den Späteren anscheinend gerade auf die eben erwähnte Anekdote und auf die Mitteilung des Georgios (vgl. oben S. 32). Diese letztere aber, die, wie wir gesehen haben, im wesentlichen auf Theosteriktos zurückgeht, beruht lediglich darauf, daß Georgios hier den Text seiner Vorlage falsch verstanden hat. Wenn Theosteriktos sagt, Konstantin habe den Namen der Gottesmutter aus den Kirchen entfernen wollen, so meint er damit nur die Verbote der Anrufung derselben, nicht aber die des Wortes „*θεοτόκος*" selbst. Dies kommt im weiteren bei Theosteriktos klar zum Ausdruck, wo er bei der Erzählung der Anekdote von dem Geldbeutel (vgl. oben S. 32 Anm. 8) Konstantin sagen läßt: „*Οὕτως καὶ ἡ θεοτόκος, — οὐ γὰρ ἁγίαν ἠξίου εἰπεῖν ὁ ἀνάξιος . . .*". Dagegen heißt die entsprechende Stelle bei Georgios: „*Οὕτως, ἔφη, καὶ Μαρία, — οὐ γὰρ θεοτόκον ὁ ἄθεος ἠξίου λέγειν . . .*". Theosteriktos berichtet also ausdrücklich, daß Konstantin die Mutter Gottes *θεοτόκος* genannt hat und nur das Epitheton „*ἁγία*" ihr abgesprochen hat. Dasselbe sagt auch eine andere ältere Quelle, — die „Oratio adv. Constantinum Caballinum (Migne 95, 337 D).

Zu den unrichtigen Mitteilungen ist auch die der Vita Stephani zu rechnen, daß bereits das Konzil von 754 den Marienkult verworfen hat, falls dieses hier tatsächlich die Meinung des Verfassers dieser Vita, des Diakon Ignatios, ist. Dies ist nämlich nicht sicher; denn die in Frage stehende Beschuldigung ist nicht in dem eigentlichen Bericht über die Konzilssitzungen, sondern in den darauffolgenden rhetorischen Auslassungen des Ignatios zu lesen, die vielleicht einfach mit dem theophanischen Ausdruck „*οἱ τῆς θεοτόκου πολέμιοι*" in Parallele zu stellen ist, den Theophanes auf die Konzilsmitglieder anwendet, ohne damit sagen zu wollen, daß bereits in den Bestimmungen dieses Konzils die Feindschaft gegen den Marienkult zum Ausdruck gekommen sei.

als authentisch anzusehen. Dieses „bon mot“ des Kaisers scheint von einer lebendigen Wahrheit zu sein, so daß es schwer wird, sich vorzustellen, daß ein anderer es erfunden und ihm in den Mund gelegt hätte.

Wie dem auch immer sei, die Tatsache, daß Konstantins Abneigung gegen den Marien- und Heiligenkult nicht erst in der zweiten Hälfte seiner Regierung aufschoß, sondern ihm stets eigen gewesen ist, wird außer Frage gestellt durch das Zeugnis des Theosteriktos, daß die von ihm gelesenen Schriften Konstantins stets die Anrufung Marias und der Heiligen vermieden haben. Jene Schriften sind aber, wie wir wissen, noch vor dem Konzil entstanden.

Ferner berichtet Theophanes ausdrücklich [1]), daß auch Leon III. die Anrufung Marias und der Heiligen verwarf und die Reliquien verschmähte. Wenn diese Mitteilung für die Zeit Leons III. in den Geschichtswerken auch ganz alleinstehend ist, und insofern berechtigten Zweifel erwecken könnte, so wird doch die Tatsache, daß die Abneigung gegen den Heiligenkult im ikonoklastischen Lager tatsächlich mitunter schon gleich zu Beginn des Streites anzutreffen war, durch eine Stelle aus Johannes Damascenus eindeutig bezeugt. Es berichtet nämlich Johannes Damascenus in seiner ersten Rede gegen die Bilderfeinde, daß es einige unter ihnen gegeben hat, welche sagten, es würde genügen, Bilder Christi und Mariae zu haben, die der Heiligen wären überflüssig [2]). Mit Recht bemerkt Johannes, daß die Spitze dieser Auffassung weniger gegen die Bilder als gegen die Heiligenverehrung gerichtet ist. Allerdings, man kann sich wohl denken, daß jemand als Feind der Bilder nur soweit geht, daß er das Abbilden Christi verwirft (infolge der Gottheit Christi, auf Grund der Verbote des Alten Testaments usw.), die Darstellungen der Heiligen aber zuläßt. Wenn einer dagegen die Bilder Christi gelten läßt und somit prinzipiell nichts gegen die Bilder einzuwenden hat, die Bilder der Heiligen aber abschaffen möchte, dann ist es klar, daß er eigentlich nicht die Bilder-, sondern die Heiligenverehrung anfeindet.

So werden wir schon während der ersten Anfänge des Bildersturmes, bei seinen Adepten einer gewissen Abneigung gegen den

---

[1]) Theoph. I, 406, ad. ann. 6218 (= 726—727).

[2]) Migne 94, col. 1249 B.

Heiligenkult gewahr. Dies liegt auch in der Natur der Sache. Wir haben oben auf den inneren Zusammenhang hingewiesen, der zwischen Bilderfeindschaft und der Verwerfung des Heiligenkultes besteht. Dank der Kaiser Konstantin V. eigentümlichen extremen Gesinnung ist diese den Bilderfeinden ursprünglich eigene Abneigung schließlich geräuschvoll in Erscheinung getreten. Aber auch Konstantin hat in diesem Punkt nur sehr allmählich und gegen starken Widerstand bei seinen Gesinnungsgenossen selbst seinen Willen durchsetzen können. Als er, nach langen Jahren einer abwartenden Stellung, die auf den Bürgerkrieg gegen den Bilderverehrer Artavasdos folgten, zum ersten entschiedenen Angriff überging, mußte er sich zunächst noch dazu bequemen, in seiner (753 abgefaßten) Schrift im einleitenden Glaubensbekenntnis von der *„πανάγια ἄχραντος δεσποίνη ἡμῶν θεοτόκος ἀεὶ παρθένος Μαρία“* (vgl. Bruchst. 1) zu sprechen und die Apostel *„ἅγιοι“* zu nennen (Bruchst. 19). (Allerdings ist dem das erwähnte Zeugnis des Theosteriktos entgegenzuhalten, daß Konstantin in den von ihm verfaßten Schriften schon damals keine Gebete um Vermittlung anerkannte). Er mußte es sich ferner gefallen lassen, daß die Synode von 754 sich für die Marienverehrung und den Heiligenkult erklärte. In den sechziger Jahren aber, als er des Sieges seiner Sache sicher zu sein glaubte, läßt er sich von seinen vorsichtigeren Beratern nicht mehr zurückhalten. In der Zeit, als der Ikonoklasmus seinen höchsten Punkt erreicht hatte, und Konstantin daran ging, die mönchische Opposition im Blute zu ersticken, eröffnete er auch eine hartnäckige und sich immer verschärfende Verfolgung gegen alle Art und jegliche Form der orthodoxen Marien- und Heiligenverehrung.

Mit dem Tode Konstantins hat die Verfolgung der mit der Heiligenverehrung verbundenen kirchlichen Bräuche aufgehört. Die extremsten Ikonoklasten, die sich um Konstantin geschart hatten, treten nun unter der Regierung seines Sohnes in den Schatten zurück. Obwohl ein Bilderfeind, schien Leon IV. seinen Zeitgenossen „ein Freund der Theotokos und der Mönche“ zu sein [1]. Seine gemäßigte Stellung im Bilderstreit ist ein geeigneter Übergang von dem Vorgehen Konstantins V. zu der Wiederherstellung der heiligen Bilder unter der Kaiserin Irene gewesen.

---

[1]) Theoph. I, 449.

Innerhalb der byzantinischen bilderfeindlichen Bewegung müssen wir also eine ganze Anzahl von Richtungen und Abzweigungen unterscheiden, die in ihren Bestrebungen und der Intensität ihrer Feindschaft gegen die Bilder voneinander abweichend sind. Schwarzlose[1]) hat mit Nachdruck auf zwei verschiedene Richtungen im bilderfeindlichen Lager hingewiesen, von denen die eine nur gegen die Verehrung der Bilder Einspruch erhob, die andere ihre radikale Vernichtung forderte. In Wirklichkeit hat es der Richtungen noch bedeutend mehr gegeben. Der mildere Standpunkt, der hauptsächlich im zweiten Stadium des Bilderstreits in Erscheinung getreten ist[2]), aber auch schon im 8. Jahrhundert sich geltend gemacht hat[3]), weist seinerseits verschiedene Schattierungen auf. Während die einen die Bilder im allgemeinen zuließen und nur ihre Verehrung ablehnten[4]), hat es andere gegeben, die die Bilder zwar auch nicht durch Proskynese (*προσκύνησις*) verehren wollten, wohl aber bereit waren, ihnen eine gewisse Ehre (*τιμή*) zu erweisen[5]). Andere wiederum, von den Argumenten der Orthodoxen überzeugt, waren damit einverstanden, daß Christus im Bilde dargestellt werden kann, doch nur vor der Auferstehung, nach welcher er ihres Erachtens unabbildbar geworden ist[6]). (Hier treten die christologischen Motive der Bilderfeindschaft ganz eindeutig in Erscheinung!) Früher sind wir bereits auch solchen begegnet, die Bilder Christi und Mariae zuließen und nur die der Heiligen verwarfen[7]). Aber auch innerhalb der Richtung, die eine Vernichtung aller Heiligenbilder forderte, sind Abstufungen verschiedener Intensität der Bilderfeindschaft festzustellen. Die Position des Konzils von 815 ist, wenn auch nicht gerade eine gemäßigtere, so doch eine zurückhaltendere als die des kopronymischen Konzils von 754, obschon beide Synoden für eine vollkommene Abschaffung der Bilder eintreten[8]). Auf der anderen Seite hat es aber, wie die vorliegende Untersuchung zeigt, auch solche Strömungen gegeben, die

[1]) a. a. O. S. 80.
[2]) Theod. St. Migne 99, col. 352 C, D.
[3]) Mansi XIII, 364 D.
[4]) Theod. St., loc. cit.
[5]) Ib. col. 372 A.
[6]) Ib. col. 381 C, D.
[7]) Joh. Dam. Migne 94, col. 1249 B, C.
[8]) Vgl. Studie II.

das Konzil von 754 an Schroffheit übertrafen. Ihre Vertreter haben sich besonders in der zweiten Regierungshälfte Konstantins V. geltend gemacht und haben sich um die Person dieses Kaisers geschart[1]. Diese Strömungen, die über ihre radikale Bilderfeindschaft hinaus noch vor allem durch Abneigung gegen den Heiligen- und Reliquienkult und die Marienverehrung und durch ein Hinneigen zum Monophysitismus gekennzeichnet sind, sind dadurch besonders interessant und bedeutsam, daß sie durch ihre extremen Folgerungen auf latente Tendenzen des Ikonoklasmus hinweisen, sein eigentliches Verhalten zu anderen Problemen der christlichen Dogmatik und des christlichen Kultes aufklären und so einen Einblick in das Wesen der Bilderfeindschaft und ihre geistigen Grundlagen gewähren.

3[2].

Und noch ein anderes zum mindesten ebenso wichtiges Problem verhilft die konstantinische Schrift einer Lösung näher zu bringen. Indem sie als einzige unter den uns erhaltenen bilderfeindlichen Schriften eine präzise Definition des Wortes „εἰκών“ gibt, indem sie darauf ein Licht wirft, was der ikonoklastischen Auffassung nach ein „Bild“ ist und sein soll, zeigt sie mit außerordentlicher Klarheit die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des ikonoklastischen Denkens auf und gibt die Möglichkeit, es mit dem auf ganz anderen Grundlagen beruhenden Gedankensystem der orthodoxen Partei zu vergleichen[3].

[1]) Man stößt bei den byzantinischen Bilderfeinden — obschon ganz vereinzelt — auch auf Verachtung des Kreuzes (Kosmas in der „Nuthesia“ ed. Melioranskij S. XVI). Ein späteres Denkmal, die Vita Stephani Sugdanensis (überliefert in einer kurzen griechischen und einer ausführlichen slavischen Redaktion, vgl. Vasiljevskij, Sočinenija III S. 72—76 und 77—98) läßt auch Kaiser Konstantin V. (den sie hier, wie häufig, Leon nennt) das Kreuz verwerfen. In Wirklichkeit hat sich Konstantin, ebensowenig wie irgendein anderer von den ikonoklastischen Kaisern, eine Verwerfung des Kreuzes zu Schulden kommen lassen. Es ist aber nicht wenig bezeichnend, daß in der Nachwelt eine solche Vorstellung mit dem Andenken dieses Kaisers verbunden wurde.

[2]) Vgl. zu diesem Kapitel auch meinen Aufsatz „Gnoseologičeskija osnovy vizantijskago spora o sv. ikonach“. Seminarium Kondakoriadum II (1928) 47—52.

[3]) Es ist m. W. bis jetzt nur von Melioranskij erkannt worden, daß die Weltanschauungen der Bilderfreunde und der Bilderfeinde auch im Hinblick auf ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen sich weitgehend voneinander unterschieden. Melioranskij, „Filosofskaja storona ikonoborčestva“ (Voprosy Filosofii i psichologii 1907 II S. 149—170). Vgl. auch „Iz lekcij po istorii

Im Bruchst. 2 der konstantinischen Schrift wird gesagt, daß ein wahres Bild mit dem Gegenstand, den es darstellt, wesensgleich zu sein hat (... εἰ καλῶς ὁμοούσιον αὐτὴν [sc. εἰκόνα] εἶναι τοῦ εἰκονιζομένου). Diese Auffassung, die Nikephoros widersinnig und lächerlich findet, und die er in seiner Streitschrift gegen Konstantin eingehend zu widerlegen sucht[1]), ist aber zweifellos nicht nur Konstantin, sondern allen führenden Köpfen des Ikonoklasmus eigen gewesen. So ist die Theorie von dem Abendmahl als dem einzigen Bilde Christi, die Konstantin im zweiten Kapitel seiner Schrift entwickelt und die, wie wir gesehen haben, auch auf der Synode von 754 vorgetragen wurde, nichts anderes als eine folgerichtige Anwendung dieser Auffassung. Der Streit, der sich zwischen den Bilderfreunden und Bilderfeinden um die Deutung der Eucharistie abspielte[2]), ist weniger durch eine religiös verschiedene Auffassung der beiden Parteien von diesem Mysterium

---

i věroučeniju drevnej christianskoj cerkvi". (Petersburg 1910.) Leider hat aber dieser sonst so erfolgreiche und scharfsinnige Forscher das hieraus erwachsende Problem in einer erstaunlichen Weise mißdeutet. Den Christus des Evangeliums, auf dessen eindeutig menschliche Züge und Eigenschaften die Bilderfreunde zur Rechtfertigung seiner Darstellbarkeit hinwiesen, hat er als ein Phänomenon im Kantischen Sinne angesprochen; dagegen wurde der Christus des chalkedonischen Dogmas von ihm als ein im Kantischen Sinne aufgefaßtes Noumenon hingestellt, da er für den menschlichen Verstand aus unbegreifbaren Gegensätzen besteht, auf welche Gegensätze die Argumentation der Bilderfeinde den Nachdruck gelegt und dessen Unfaßbarkeit auch die Orthodoxen zugestanden haben sollen. Von hier ist nun Melioranskij zu dem überraschenden Schlüß gekommen, daß die Bilderfreunde des 8. Jahrhunderts auf dem Boden des kritischen Transzendentalismus standen und als Vorläufer des modernen Kritizismus angesehen werden dürfen, da sie in diesem Punkt den Gegensatz zwischen der phänomenalen und der noumenalen Welt erkannt hätten und Christus als „φαινόμενον" darstellen wollten, während sie seine Unfaßbarkeit als „νοούμενον" anerkannten. Diese Theorie verdient keine Widerlegung. Der Versuch zwischen dem Christus des Evangeliums und dem des Dogmas von Chalkedon die Beziehung von Erscheinung und Ding an sich im Sinne der Kantischen Philososophie aufzustellen, kann nicht ernst genommen werden. Auch tritt in den Diskussionen des 8. und 9. Jahrhunderts um die Bilder, wie man diese auch deuten mag, nirgends der Gegensatz von Evangelium und Dogma auf, sondern lediglich der von der menschlichen und göttlichen Natur Christi innerhalb des Dogmas selbst. Ein bleibendes Verdienst von Melioranskij ist es aber trotzdem, daß er auf die philosopische Spannung zwischen Bilderfreundschaft und Bilderfeindschaft aufmerksam geworden ist; nur ist eine Erklärung dieser Spannung in einer ganz anderen Ebene zu suchen.

[1]) Migne 100, 225 ff. [2]) Mansi XIII, 264 ff.

bedingt gewesen, als dadurch, daß unter dem Worte „Bild", unter dem Begriffe „*εἰκών*" die Orthodoxen und die Ikonoklasten etwas ganz Verschiedenes verstanden. Wenn für die Bilderfeinde als ein echtes Bild nur das galt, was mit dem Archetyp in ein Identitätsverhältnis zu stehen kam, so war tatsächlich nur das Abendmahl als ein Bild Christi anzusprechen. Für die Orthodoxen war aber das Abendmahl darum gerade kein Bild mehr, weil es mit dem Archetyp schlechthin identisch war.

Und hierin kommt eben der tiefgehende erkenntnistheoretische Unterschied zum Ausdruck, der die beiden Parteien voneinander grundsätzlich trennte. Weit davon entfernt, mit dem Archetyp „*ὁμοούσιον*" (Bruchst. 2 der konst. Schrift) oder mit ihm „*ταυτόν*" (Nikephoros, Antirrh. II, 285 D) zu sein, was ein Bild nach der ikonoklastischen Auffassung hätte sein sollen, gehört vielmehr den orthodoxen Apologeten der Bilder zufolge gerade zum Begriff der „*εἰκών*" ein Unterschied in ihrem Wesen von dem Archetyp. „*Εἰκών ἐστιν ὁμοίωμα ἀρχετύπου . . . ἢ μίμησις ἀρχετύπου καὶ ἀπείκασμα, τῇ οὐσίᾳ καὶ τῷ ὑποκειμένῳ διαφέρουσα, ἢ τέχνης ἀποτέλεσμα κατὰ μίμησιν τοῦ ἀρχετύπου εἰδοποιουμένη, οὐσίᾳ δὲ καὶ τῷ ὑποκειμένῳ διαφέρουσα. Εἰ γὰρ μὴ διαφέρει ἔν τινι, οὐκ εἰκών, οὐδὲ ἄλλο τι παρὰ τὸ ἀρχέτυπόν ἐστι.*" So steht ausdrücklich bei Nikephoros zu lesen [1]). Und bei Johannes Damascenus heißt es [2]): „*Πάντως δὲ οὐ κατὰ πάντα ἔοικεν ἡ εἰκὼν τῷ πρωτοτύπῳ, τουτέστι τῷ εἰκονιζομένῳ· ἄλλο γάρ ἐστιν ἡ εἰκών, καὶ ἄλλο τὸ εἰκονιζόμενον.*"

Wohl steht die Ikone in einer bestimmten Beziehung zu dem auf ihr Abgebildeten. Darum geht die der Ikone erwiesene Ehre auf den Prototyp über, wie die Bilderfreunde immer wieder im Anschluß an ein Wort Basilius' des Großen behauptet haben; ebenso wie die Verschmähung des Bildes eine Verachtung des Prototyps bedeutet. Das Bild ist in irgendeinem Sinne an dem Archetyp teilhaftig („*τῶν τοῦ ἀρχετύπου μεταλαμβάνει*") [3]), es ermöglicht ein Inbeziehungtreten zu dem Archetyp, es eröffnet eine Erkenntnis desselben („*ἡ γνῶσις τοῦ ἀρχετύπου διὰ τῆς εἰκόνος ἡμῖν ἐγγίνεται*") [4]), aber stets bleibt es von ihm seinem Wesen nach verschieden.

---

[1]) Antirrh. I. Migne 100, 277 A.

[2]) Oratio III, Migne 94, 1337 A, B (vgl. Or. I, 1240 C).

[3]) Nikephoros Antirrh. I. Migne 100, 261 B.

[4]) Nikephoros Antirrh. II, 401 C.

Für die bilderfreundlichen Orthodoxen ist es schlechthin unfaßbar, daß das Bild und das Abgebildete eins sein sollen. Temperamentvoll wie immer sagt Theodoros von Studion[1]: „Keiner wird dermaßen irrsinnig sein, um den Schatten und die Wahrheit, die Natur und die Satzung, den Archetyp und das von ihm Abgeleitete, den Grund und die Folge als eins der Substanz nach („*κατ᾽ οὐσίαν*") zu denken." Eben das tut aber Konstantin, wie wir gesehen haben. Hier berühren wir einen Punkt, wo die beiden kämpfenden Parteien sich überhaupt nicht mehr verstehen, zwei verschiedene Sprachen sprechen.

Der Aussage Konstantins: „*εἰ καλῶς ὁμοούσιον αὐτὴν εἶναι τοῦ εἰκονιζομένου*" stehen als diametrale Gegensätze gegenüber die Behauptungen der Wortführer der bilderfreundlichen Parteien: „*ἄλλο γάρ ἐστιν εἰκών, καὶ ἄλλο τὸ εἰκονιζόμενον*" und „*εἰ γὰρ μὴ διαφέρει ἔν τινι, οὐκ εἰκών . . . ἐστιν*" [2]).

Während die Bilderfeinde nur zwei Verhältnisse zwischen den Dingen kennen, ein Gleichsein und ein Anderssein, ist für die Bilderfreunde eine bestimmte Verbundenheit zweier Dinge, eine Teilhaftigkeit des Einen am Andern möglich, auch wenn eine wesenhafte Identität zwischen ihnen nicht besteht. Indem die Bilderverehrer in der philosophischen Tradition der antinomistisch denkenden orthodoxen Dogmatik stehen, ist ihnen über die bloßen Formeln $A = A$ und $A^1 \neq A$ hinaus auch ein gleichzeitiges Verschieden- und Gleichsein unmittelbar einleuchtend — eine hypostatische Verschiedenheit bei wesenhafter Einheit (die Dreieinigkeit!) und eine hypostatische Gleichheit bei wesenhafter Verschiedenheit (die Bilder!). Das Bild ist von seinem Prototyp „*κατ᾽ οὐσίαν*" von Grund aus verschieden, es gleicht ihm aber „*καθ᾽ ὑπόστασιν*" oder „*κατὰ τὸ ὄνομα*". Insofern sind die ganzen Ausführungen des Konzils von 754, die darauf ausgehen, nachzuweisen, daß ein Bild dem Verhältnis der beiden Naturen in Christus nicht gerecht werden kann, nichts wie ein Mißverständnis. Denn nie haben sich die Bilderverehrer das Ziel gesetzt, etwas den Naturen Christi Wesensentsprechendes im Bilde wiederzugeben. Abgebildet wird, wie Theodoros von Studion ausdrücklich sagt, nicht die Natur, sondern die Hypostase[3]).

[1]) Migne 99, 341 B.

[2]) Vgl. die oben S. 42 zitierten Stücke.

[3]) Antirrh. III, 405 B.

Was ist ein Bild? „*Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστιν ὁμοίωμα, καὶ παράδειγμα, καὶ ἐ τύπω ά τινος, ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον.*“ [1]) Es ist „*αἴτιον αἰτιατόν*“ [2]); es führt denselben Namen mit dem Archetyp, dessen Nachahmung, dessen Abglanz es ist — so wie das Einzelding und die Idee in der Lehre Platons.

Wie das ganze Gebäude der griechischen orthodoxen Dogmatik, was seine philosophischen Grundlagen betrifft, platonisch unterbaut ist, so geht auch das System der Bilderfreunde des 8. und 9. Jahrhunderts über die heidnischen und christlichen Neuplatoniker letztlich auf Platon zurück. Dagegen liegen der bilderfeindlichen Auffassungsweise bestimmte magisch-orientalische Vorstellungen zugrunde, welchen eine Identifizierung des Bildes mit dem Abgebildeten eigentümlich ist. Von dieser Auffassung aus wird die von den Ikonoklasten gegen die Bilderverehrung erhobene Beschuldigung der Idolatrie sehr wohl verständlich. Diese Beschuldigung schlägt jedoch fehl, weil den Bilderfreunden nichts ferner lag, als eine solche Identität zwischen Bild und Archetyp anzunehmen. Nikephoros trifft durchaus den Kern der Sache, wenn er sagt [3]): „*καὶ ταύτῃ ἀλλήλων εἰκών τε καὶ εἴδωλον ἀποδιαστέλλονται, ὥστε οἱ μὴ δεχόμενοι τούτων διαφορὰν δικαίως ἂν εἰδωλολάτραι κληθεῖν.*“ Im Falle einer Gleichsetzung von Bild und Abgebildetem war der Bilderkult für jedes einigermaßen aufgeklärte christliche Empfinden unmöglich — darin bestanden keine Meinungsverschiedenheiten. Und wer außer diesem Identitätsverhältnis sich ein anderes nicht denken konnte, mußte jegliche Bilderverehrung verwerfen. Für einen dagegen, für den es gerade zum Wesen der Bilder gehörte, vom Abgebildeten verschieden zu sein und nur in einer gewissen Beziehung zu demselben zu stehen, kam eine „Idolatrie“ gar nicht in Frage; für ihn war das Bild ein Mittel, vermöge sinnlicher Wahrnehmungen zu einer transzendenten Realität sich zu erheben, ein Symbol, an dem er die Eigenschaften des transzendenten Gegenstandes, auf den dieses Symbol hindeutet, sich zu vergegenwärtigen suchte.

Die ganze Welt löste sich für die Bilderfreunde in Symbole auf; über seine Erscheinungsform hinaus hatte jedes Einzelding

---

[1]) Joh. Damascenus Or. III. Migne 94, 1337 A.

[2]) Theod. St. Antirrh. I, Migne 99, 341; vgl. Nikephoros Antirrh. I, Migne 100, 277 C.

[3]) Migne 100, 277 B.

eine Bedeutung — sein eigentliches Sein lag hinter ihm, im Jenseitigen, und konnte an ihm abgelesen werden. Nicht umsonst zitiert Johannes Damascenus unter den von ihm für die heiligen Bilder gesammelten Väterstellen an erster Stelle den Pseudo-Dionysios: „Ἡμεῖς δὲ αἰσθηταῖς εἰκόσιν ἐπὶ τὰς θείας, ὡς δυνατόν, ἀναγόμεθα θεωρίας.“ [1]) Dies ist ganz im Sinne der Bilderverehrer des 8. und 9. Jahrhunderts gesprochen. Das Dies- und Jenseits verbindend, weisen die für die Sinne wahrnehmbaren verständlichen Zeichen auf das hinter ihnen liegende, nicht mehr durch Sinne zu erfassende Transzendente, zu dessen Erkenntnis sie hinaufführen. „Denn wir können das Körperlose nicht erfassen ohne die sich auf dasselbe beziehenden Gleichnisse“ („σχημάτων ἀναλογούντων“), sagt im Anschluß an Pseudo-Dionysios Johannes Damascenus [2]).

Nur von dieser Auffassung aus ist überhaupt der Sinn eines kirchlichen Kults zu verstehen und die Bedeutung der kultischen Gegenstände, welche „δι᾽ ὕλης προσάγοντα ἡμᾶς τῷ ἀνύλῳ Θεῷ“ [3]). Die Bilder sind hier nicht mehr als ein Spezialfall. Ganz folgerichtig bezeichnet Johannes Damascenus als „εἰκών“ nicht allein die Ikonen im engeren Sinne, sondern auch die Hl. Schrift — „σχήματα καὶ μορφὰς καὶ τύπους ἀναπλαττούσῃ τῶν ἀοράτων καὶ ἀσωμάτων, σωματικῶς τυπουμένων πρὸς ἀμυδρὰν κατανόησιν Θεοῦ τε καὶ ἀγγέλων“ [4]); und auch die prophetischen Gleichnisse im Alten Testament sind für ihn „Ikonen“; andererseits ist auch der Sohn eine „εἰκών“ des Vaters, und auch der nach dem Gleichnisse Gottes geschaffene Mensch, ja auch in der Natur gewahren wir lauter „εἰκόνες“ des Schöpfers [5]). Denn, wie Nikephoros sagt, ist eine εἰκών das, was „σχέσιν ἔχει πρὸς τὸ ἀρχέτυπον καὶ αἰτίου ἐστὶν αἰτιατόν“ [6]).

Wenn wir demgegenüber an die Aussage Konstantins denken, daß ein wahres Bild (εἰκών) mit dem Abgebildeten wesenseins („ὁμοούσιον“) zu sein habe, gewahren wir die unüberbrückbare Kluft, die sich hier zwischen den Auffassungen der kämpfenden Parteien auftut. Die Bilderfeinde reden einfach an ihren Gegnern vorbei, weil sie unter „Bild“ etwas ganz anderes verstehen, weil die gesamten Grundlagen ihres Denkens andere sind.

---

[1]) De ecclesiastica hierarchia. Cap. I.
[2]) Or. III, Migne 94, 1341 A (vgl. Or. I, 1241 A).
[3]) Joh. Dam. Or. II, 1309 C. [4]) Or. III, 1341 A (= Or. I, 1241 A).
[5]) Or. III, 1337 ff. (vgl. Or. I, 1240 ff.). [6]) Antirrh. I, 277 C.

II.

Das zweite ikonoklastische Konzil.

Der Bekämpfung des zweiten bilderfeindlichen Konzils, das unter Leon V. im Jahre 815 zu Konstantinopel getagt hat, ist das größte und reifste Werk des Patriarchen Nikephoros gewidmet, das die Bestimmungen dieses Konzils weitgehend wörtlich wiedergibt. Trotz seiner außerordentlichen Bedeutung ist dieses Werk noch immer unediert. Es ist in zwei Handschriften erhalten, die sich in Paris befinden: 1) in dem Codex Coislianus 93, ff. 1—158 ^{bis} v (eine Hs. des 12. Jh.), 2) in dem Codex Graecus der Bibliothèque Nationale 1250, f. 173—332 (eine Hs. des 14. Jh.). In der Handschrift der Bibl. Nat. 1250 (im weiteren bezeichnet mit B.) ist dieses Werk als Antirrheticus II bezeichnet, dem ein Antirrheticus I auf ff. 140—172 v vorangeht, der vor allem einer Abwehr der von den Ikonoklasten gegen die Bilderverehrung erhobenen Beschuldigung der Idolatrie dient. Im Codex Coislianus 93 (im weiteren bezeichnet mit C.) fehlt der Antirrheticus I und auch am Anfang der Hauptschrift sind hier mehrere Blätter verloren[1]). In B. trägt die Schrift den Titel: *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τοῦ ἀθέσμου καὶ ἀορίστου καὶ ὄντως ψευδωνύμου ὅρου, τοῦ ἐκτεθέντος παρὰ τῶν ἀποστατησάντων τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας καὶ ἀλλοτρίῳ προσθε-*

[1]) Die Stelle, mit der jetzt C. beginnt (die ersten Worte des verstellten f. 15 dieser Hs.), befindet sich in B. auf f. 177, Zeile 4 von unten; es fehlen hier also von dieser Schrift vier Fol. am Anfang, ff. 173—177 nach B., was vier Fol. für C. ergibt, wenn man das etwas größere Format von C. in Rechnung zieht. (Wie schon aus der nachstehenden Ausgabe ersichtlich ist, sind in C. mehrere Blätter verstellt. Ihre Aufzählung erübrigt sich, da der Codex mit den nötigen Hinweisen versehen ist.) Es ist kaum zu bezweifeln, daß C. einst auch den Antirrh. I enthielt, da B. sonst — wenn auch in einer anderen Reihenfolge — nur diejenigen Werke gibt, die schon von C. geboten werden (beide Hs. enthalten nur Schriften des Nikephoros). Zwei größere Werke enthält C. mehr als B.: Apologeticus pro sacris imaginibus (f. 159), Antirrheticorum libri III adv. Mamonam (f. 277 v).

μένων φρονήματι ἐπ' ἀναιρέσει τῆς τοῦ θεοῦ λόγου σωτηρίου οἰκονομίας.

Die Ausgabe dieses Werkes ist des öfteren bereits geplant worden. Kein geringerer als Anselm Banduri hat sich zuerst ein solches Ziel gesteckt[1]. Nach ihm hat der Kardinal I. B. Pitra eine Edition des Werkes in Aussicht gestellt[2], und neuerdings Daniel Serruys[3]. Doch ist keine von diesen Ausgaben zustande gekommen. Wie einer Mitteilung von Beneševič[4] zu entnehmen ist, hat der nunmehr (1927) verstorbene russische Kirchenhistoriker I. D. Andreev das Werk des Nikephoros zum Drucke vorbereitet. Ob jedoch mit einer Drucklegung der Arbeit von Andreev in absehbarer Zeit gerechnet werden darf, ist bei der heutigen Lage der Wissenschaft in der Sowjet-Union unsicher. Auch hat Andreev, gleich allen vorerwähnten Forschern, seiner Arbeit nur die Hs. Bibl. Nat. 1250 zugrunde gelegt. Das ältere Manuskript Coisl. 93, auf das Bibl. Nat. 1250 zurückgeht, hat bis jetzt noch keine Beachtung gefunden.

Eine Edition der gesamten Schrift des Nikephoros kann selbstverständlich im Rahmen dieser Studien nicht meine Aufgabe sein. Gemäß dem Ziel, das diese Untersuchungen verfolgen, will ich nur die in dieser Schrift enthaltenen Fragmente der Konzilsbestimmungen von 815 zusammenlesen und unter Heranziehung beider Handschriften veröffentlichen. Die Berücksichtigung beider Handschriften ist in diesem Fall ganz besonders wichtig, da in C., wie bereits erwähnt wurde, der Anfang fehlt, in B. aber einzelne Blätter in der Mitte verloren sind, so daß das erste Fragment nur nach B., Bruchstück 13 dagegen nur nach C. gegeben werden kann. (Vgl. meine nachstehende Ausgabe des Textes.) Zugrunde zu legen ist aber gerade die bisher übersehene Hs. C., denn ganz offensichtlich ist C. die Vorlage von B. gewesen, anscheinend die einzige Vorlage. Die kleineren Berichtigungen, die B. hin und wieder bringt, lassen sich als eigene Konjekturen des Kopisten erklären.

---

[1] Vgl. Fabricius-Harles, Bibl. Gr. VII, 610 ff., und Migne, Patrol. Gr. 100, 31 ff.

[2] Pitra, Analecta sacra et classica V, 46.

[3] Mélanges d'archéol. et d'histoire (École franç. de Rome) 1903, S. 347, Anm. 4.

[4] Russkij Istoričeskij Žurnal VII (1921).

Die bilderfeindlichen Konzilsbestimmungen einzeln herauszugeben hat D. Serruys in einem Aufsatz versucht, den er in den Mélanges d'arch. et d'hist. 1903, S. 345—351 erscheinen ließ. Doch entbehrt der hier abgedruckte Text jeglichen wissenschaftlichen Wertes. Nicht nur, weil der Cod. Coisl. 93 Serruys unbekannt geblieben ist, sondern vor allen Dingen, weil er auch den von ihm „entdeckten" Codex der Bibl. Nat. sich nur sehr flüchtig angesehen zu haben scheint. Im Vorwort zu seiner Ausgabe weist Serruys darauf hin, daß die Zitate aus den ikonoklastischen Konzilsbestimmungen in der Hs. überall durch Anführungszeichen kenntlich gemacht worden sind. „C'est grâce à cette disposition que nous avons pu sans difficulté délimiter et réunir les tronçons épars de la proclamation de 815", bemerkt er S. 347 mit Genugtuung. Doch ist der Erfolg einer solchen Arbeitsweise gewesen, daß in dem Text von Serruys (ohne Bruchst. 13 mitzurechnen, das in der Hs. B. fehlt) nicht weniger als vier, zum Teil sehr umfangreiche und wichtige Fragmente fehlen: die Bruchstücke 3, 5, 6, 7 nach meiner Ausgabe, die ich jetzt folgen lasse.

1. B. 177: . . . *οὗτοι*[1]) *τὴν εὐσέβειαν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἀσφάλειαν βίου ἡγησάμενοι, τὴν τιμὴν τοῦ δι' ὃν τὸ βασιλεύειν ἔλαβον ἐζήτησαν· καὶ πολυάνθρωπον πνευματικῶν καὶ θεοφιλῶν ἐπισκόπων ἀθροίσαντες σύνοδον,*
2. C. 15v; B. 178: *τὴν ἀκέφαλον καὶ ἀπαράδοτον μᾶλλον δὲ εἰπεῖν ἄχρηστον ποίησιν καὶ προσκύνησιν τῶν εἰκόνων κατέκριναν, τὴν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ λατρείαν προτιμήσαντες,*
3. C. 6v; B. 183: *ὡς θεοῖς προσεληλυθέναι ταῖς εἰκόσιν αὐτοὺς ἀποφαινόμενοι.*
4. C. 7; B. 184: *ἥτις σύνοδος κυρώσασα καὶ βεβαιώσασα τῶν ἁγίων πατέρων τὰ θεόκλυτα δόγματα καὶ ταῖς ἁγίαις ἓξ οἰκουμενικαῖς*[2]) *συνόδοις ἐπακολουθήσασα εὐαγεστάτους κανόνας ἐξέθετο·*
5. C. 16—16v; B. 109v—191: *ἀπόβλητον εἶναι καὶ ἀλλοτρίαν καὶ ἐβδελυγμένην ἐκ τῆς χριστιανῶν ἐκκλησίας πᾶσαν εἰκόνα ἐκ παντοίας ὕλης καὶ χρωματουργικῆς τῶν ζωγράφων κακοτεχνίας πεποιημένην· καὶ μηκέτι τολμᾶν ἄνθρωπον οἱονδήποτε ἐπιτηδεύειν τὸ τοιοῦτον ἀσεβὲς καὶ ἀνόσιον ἐπιτήδευμα· ὁ δὲ τολμῶν ἀπὸ τοῦ παρόντος κατασκευάσαι εἰκόνα, ἢ προσκυνῆσαι, ἢ στῆσαι*

---

[1]) sc. Konstantin V. und sein Sohn und Mitregent Leon IV.

[2]) B.: *οἰκουμενικαῖς ἕξ.*

ἐν ἐκκλησίᾳ, ἢ ἐν ἰδιωτικῷ οἴκῳ κρύψαι ... [Lücke] οἷς ἀκολούθως ἐπί τε ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων καὶ τῶν λοιπῶν ταγμάτων τὰ δοκοῦντα καθορίζονται [1]) ἐπιτίμια.

6. C. 16v; B. 191—191v: (ῥήσεις γάρ τινας τοῦ θείου Γρηγορίου τοῦ τῆς Νυσαέων ἐκκλησίας ἐπιτροπεύσαντος ἐν τῷ πεποιημένῳ αὐτῷ εἰς τὸν ὁμαίμονα καὶ μέγαν Βασίλειον ἐπιταφίῳ κατὰ τῶν θεομάχων Ἀρειανῶν ... ὡς δῆθεν τῶν ἱερῶν κατηγορούσας ἐκτυπομάτων προὔθηκαν ... ἔχει δὲ ὧδε)· πάλιν δὲ ταύτης τὴν εὐπρέπειαν βλέπειν μὴ φέρων, ὁ τῆς κακίας δημιουργὸς οὐκ ἠπόρησε κατὰ διαφόρους καιρούς τε καὶ τρόπους πονηρᾶς ἐπινοίας ὥστε ὑποχείριον [2]) δι' ἀπάτης ἑαυτῷ ποιῆσαι τὸ ἀνθρώπινον, ἀλλ' ἐν προσχήματι Χριστιανισμοῦ τὴν εἰδωλολατρείαν κατὰ τὸ λεληθὸς ἐπανήγαγε, πείσας τοῖς οἰκείοις σοφίσμασι τοὺς πρὸς αὐτὸν ὁρῶντας μὴ ἀποστῆναι τῆς κτίσεως, ἀλλὰ ταύτῃ προσκυνεῖν καὶ ταύτην σέβεσθαι καὶ θεὸν τὸ ποίημα οἴεσθαι τῇ τοῦ Χριστοῦ κλήσει ὀνομαζόμενον [3]).

7. C. 32; B. 191v: διὸ δὴ καθὼς πάλαι ὁ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς Ἰησοῦς τοὺς ἑαυτοῦ πανσόφους μαθητὰς καὶ ἀποστόλους τὴν τοῦ παναγίου πνεύματος ἐνδύσας δύναμιν ἐπὶ ἐκμειώσει τῶν τοιούτων κατὰ παντὸς ἐξαπέ⟨σ⟩τειλεν, οὕτω καὶ νῦν τοὺς αὐτοῦ θεράποντας καὶ τῶν ἀποστόλων ἐφαμίλλους πιστοὺς βασιλεῖς ἡμῶν [4]) ἐξανέστησε τῇ τοῦ πνεύματος σοφισθέντας καὶ ἱκανωθέντας δυνάμει πρὸς καταρτισμὸν μὲν ἡμῶν καὶ διδασκαλίαν, καθαίρεσιν δὲ δαιμονικῶν ὀχυρωμάτων, ἐπαιρομένων κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ ἔλεγξιν διαβολικῆς μεθοδείας καὶ πλάνης. οἱ τῷ περιόντι αὐτοῖς θείῳ ζήλῳ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν τῇ τῶν δαιμόνων ληϊζομένην ἀπάτῃ ὁρᾶν οὐκ ἀνεχόμενοι πᾶσαν τὴν ἱερωτάτην [5]) προσεκαλέσαντο τῶν θεοφ⟨ι⟩λῶν ἐπισκόπων ὁμήγυριν, ὅπως συνοδικῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενομένη γραφικήν τε ζήτησιν ποιησαμένη περὶ τῆς ἀπατηλῆς [6]) τῶν ὁμοιωμάτων χρωματουργίας τῆς κατασπώσης ἐκ τῆς ὑψηλῆς

---

[1]) B.: καθορίζοντες.

[2]) Codd.: ὑπὸ χεῖρα, vgl. dagegen das Enkomion Gregors von Nyssa.

[3]) Mit mehreren, sachlich unbedeutenden Abweichungen gibt die zitierte Stelle einen Passus aus dem Enkomion Gregors von Nyssa auf Basilius den Großen wieder. Vgl. die Ausgabe von J. A. Stein (Washington 1928) S. 14_{26}—16_{7}.

[4]) B.: ἡμῶν βασιλεῖς.

[5]) C.: ἱερωσύνην; B. ursprünglich dasselbe, doch sind nachträglich „υ" in „α" umgeändert und die beiden „τ" auf ausradierten Stellen eingetragen worden.

[6]) B.: ἀπατηλῶς.

καὶ Θεῷ πρεπούσης λατρείας εἰς τὴν χαμαίζηλον καὶ ὑλικὴν κτισματολατρείαν τὸν τῶν ἀνθρώπων νοῦν, θεοκινήτως ἐκφώνησε τὸ αὐτῇ δοκοῦν.

8. C. 19v; B. 194: διὸ καὶ ἀκύμαντος οὐκ ἐν ὀλίγοις ἔτεσιν ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ μεμένηκεν εἰρηνικώτερον τὸ ὑπήκοον φυλαττομένη, [1])

9. C. 21v; B. 196: ἕως ἂν τὸ βασιλεύειν ἐξ ἀνδρῶν εἰς γυναῖκα μετέπεσε καὶ τῇ γυναικείᾳ ἀφελότητι ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἐποιμαίνετο· ἀπερίσκεπτον γὰρ ἄθροισμα συναγείρασα ἀμαθεστάτοις ἐπισκόποις ἐπακολουθήσασα,

10. C. 47; B. 206: τὸν ἀκατάληπτον Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν σάρκωσιν δι' ἀτίμου [2]) ὕλης ζωγραφεῖν ἐδογμάτισε,

11. C. 62v und 33; B. 207v—208: τήν τε παναγίαν Θεοτόκον καὶ τοὺς συμμόρφους αὐτοῦ [3]) ἁγίους νεκραῖς χαρακτήρων ὄψεσιν ἀναστηλοῦν καὶ προσκυνεῖσθαι ἀπαραφυλάκτως ἐξέθετο, εἰς αὐτὸ τὸ καίριον δόγμα τῆς ἐκκλησίας προσκόψασα καὶ τὴν λατρευτικὴν ἡμῶν προσκύνησιν ἐπιθολώσασα, τὰ τῷ Θεῷ πρέποντα τῇ ἀψύχῳ ὕλῃ τῶν εἰκόνων προσάγεσθαι κατὰ τὸ δοκοῦν ἐβεβαίωσεν·

12. C. 34; B. 208v—209: καὶ ταύτας ἀφρόνως θείας χάριτος ἐμπλέους εἰπεῖν κατετόλμησε, κηρῶν τε ἀφὰς καὶ θυμιαμάτων εὐωδίας ⟨προσφέρουσα⟩ [4]) σὺν προσκυνήσει βιαίᾳ τοὺς ἀφελεῖς [5]) ἀπεπλάνησεν.

13. C. 35 [6]): εἰ μὴ Κύριος † ἡμῖν, λέγοντες, συγκεκρότηκε καὶ ναυαγοῦντα κόσμον κατακλυσμὸν ἁμαρτίας ἠλέησε καὶ δεύτερον Νῶε τοῖς χριστιανοῖς ἐχαρίσατο, ὃς καὶ τὴν καταιγίδα τῆς αἱρέσεως σὺν τῷ κέντρῳ τοῦ διαβόλου ἀμβλῦναι ἐσπούδασεν.

14. C. 36v; B. 210v: ἀλλὰ ταύτας πάλιν τὰς αἱρέσεις οἱ ταῖς ἀψύχοις εἰκόσι τὴν προσκύνησιν δόντες [7]) ἀφορμὴν τῆς πρὶν αὐτῶν ἀτοπίας ἐχαρίσαντο· ἢ συμπεριγράφοντες τῇ εἰκόνι τὸν ἀπερίγραφον, ἢ τὴν σάρκα ἐκ τῆς θεότητος κατατέμνοντες, κακᾷ τὸ

[1]) corr. Serruys. Codd.: φυλαττόμενον.
[2]) B.: διὰ ἀτίμου; C.: διαατίμου mit ausgestrichenem zweiten „α".
[3]) Serruys korrigiert mit Unrecht: αὐτῶν.
[4]) add. Serruys.
[5]) C.: ἀσφαλεῖς.
[6]) B. fehlt hier ein Folium zwischen f. 209 und f. 210.
[7]) C.: δόσαντες.

κακὸν διορθούμενοι· ἀτόπημα γὰρ περιφεύγοντες, ἀτοπήματι περιπίπτουσιν.

15. C. 49—49v; B. 222: *ὅθεν ἡμεῖς τὸ ἰθὺ τοῦ*[1]) *δόγματος ἐγκολπωσάμενοι τὴν αὐθαδῶς δογματισθεῖσαν*[2]) *ἄκυρον ποίησιν τῶν ψευδωνύμων εἰκόνων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐξοστρακίζομεν,*

16. C. 52—52v; B. 225—225v: *οὐ κρίσει ἀκρίτῳ φερόμενοι, ἀλλὰ κρίσιν δικαίαν κατὰ τὴν ἀκρίτως ὑπὸ Ταρασσίου*[3]) *ἐκφωνηθεῖσαν τῶν εἰκόνων προσκύνησιν ὁρίζοντες* ... [Lücke] *ἀνατρέπομεν. καὶ τὸν αὐτοῦ σύλλογον ἀθετοῦμεν, ὡς ὑπερβάλλουσαν τιμὴν τοῖς χρώμασι χαρισάμενον, κατὰ τὸ πρόσθεν εἰρημένον, κηρῶν τε καὶ λύχνων ἁφὰς ⟨καὶ⟩ θυμιαμάτων προσενέ⟨γ⟩ξεις, ὡς ἔπος*[4]) *εἰπεῖν σέβασμα*[5]) *λατρείας.*

17. C. 53v; B. 226v: *τὴν δὲ εὐαγῆ σύνοδον τὴν συγκροτηθεῖσαν ἐν Βλαχέρναις ἐν τῷ ναῷ τῆς παναχράντου παρθένου ἐπὶ τῶν πάλαι εὐσεβῶν βασιλέων Κωνσταντίνου καὶ Λέοντος ἀσπασίως ἀποδεχόμενοι ὡς ἐκ πατρικῶν δογμάτων ὀχυρωθεῖσαν, ἀκαινοτόμητα τὰ ἐν αὐτῇ ἐμφερόμενα φυλάττοντες ἀπροσκύνητόν τε καὶ ἄχρηστον τὴν τῶν εἰκόνων ποίησιν ὁρίζομεν. εἴδωλα δὲ ταύτας εἰπεῖν φεισάμενοι· ἔστι γὰρ καὶ κακοῦ πρὸς κακὸν ἡ διάκρισις* ...

Soweit lassen sich die Bestimmungen des zweiten ikonoklastischen Konzils aus dem Werke des Patriarchen Nikephoros rekonstruieren.

Nikephoros ist nicht der einzige, der uns über die Tagung eines bilderfeindlichen Konzils unter Leon dem Armenier (813—820) unterrichtet. Der Nachfolger Kaiser Leons V., Michael II., berichtet von dieser Synode in seinem bekannten Schreiben an König Ludwig den Frommen[6]). Theodoros von Studion richtet

---

[1]) Statt: *τὸ ἰθὺ τοῦ* B.: *τοιούτου*, der das *ΤΟΙΘΥΤΟΥ* von C. falsch entziffert hat.

[2]) C.: *δογματισθῆσαν.*

[3]) B.: *Ταρασίου*, doch ist die in C. gegebene Form *Ταρασσίου* beizubehalten, welche die Bilderfeinde, um den Patriarchen Tarasios zu verschmähen, mit Vorliebe anwandten, indem sie seinen Namen gleichsam von *ταράσσειν* ableiteten.

[4]) C.: *ἔπως.*

[5]) Serruys: *σέβασμα ⟨τὰ πάντα⟩ λατρείας.* Doch wird dieser Satz von Nikephoros weiter unten (auf denselben Seiten C. 52v, B. 225v) noch ein zweites Mal in dem angeführten Wortlaut wiederholt.

[6]) Mansi XIV, col. 417—422.

gegen das Konzil eine Kampfschrift, als der Wortführer des orthodox denkenden Klerus[1]). Eine Mitteilung von dieser Synode der ikonoklastischen Partei gibt auch Theosteriktos in der von ihm verfaßten Vita Nicetae Mediciensis[2]).

Den ausführlichsten Bericht finden wir aber in der Vita Leonis Armenii, die von einem unbekannten byzantinischen Autor herrührt[3]). Von den Bulgaren aufs stärkste bedrängt und in die Enge getrieben, besann sich Leon V. darauf, daß seine Vorgänger auf dem byzantinischen Thron seit der Kaiserin Eirene, welche die Bilderverehrung wiederhergestellt hatte, eine Niederlage nach der anderen im feindlichen Treffen davon trugen und meist nach einer kurzen, wenig glücklichen Regierung das kaiserliche Szepter ihren Händen entgleiten ließen. Er gedachte anderseits der militärischen Erfolge der so oft gegen Bulgaren und Araber siegreichen Kaiser Leon und Konstantin, unter deren Regierung im 8. Jahrhundert der Bildersturm wogte; er gedachte der langen Dauer ihres gewaltigen Regiments und meinte, daß die Verschiedenheit in dem Schicksal der bilderfreundlichen und bilderfeindlichen Kaiser ein Resultat der Verschiedenheit ihrer kirchenpolitischen Einstellung gewesen sei. Soviel können wir dem Verfasser der Vita Leonis über Motive Leons entnehmen, welche bei der Wiederaufnahme der bilderfeindlichen Politik der Isaurier mitgesprochen haben dürften. Kein Zweifel jedoch, daß die mitgeteilten Erwägungen nicht bloß eine persönliche Auffassung Leons V., sondern vielmehr eine Stimmung wiedergeben, welche die Gemüter des byzantinischen Militärs weitgehend beherrschte. Ist doch gerade das byzantinische Militär in diesem Streit um die Bilder stets Träger der ikonoklastischen Tendenzen gewesen; hat doch das byzantinische Militär sich zum größten Teil aus kleinasiatischen Provinzen des Reiches rekrutiert — dem eigentlichen Mutterboden des Ikonoklasmus.

---

[1]) Epist. II, 1. Migne 99, col. 1116 ff.

[2]) AA. SS. April I.

[3]) „Incerti auctoris vita Leonis Bardae Armenii filii“ oder „Chronographica narratio complectens ea quae tempore Leonis filii Bardae Armenii contigerunt“. Bonner Corpus hinter Leon Gramm; Migne 108, col. 1009 ff. — Die Geschichtsschreiber des IX. und X. Jahrhunderts (Georgios Monachos, Genesios, Theophanes Continuatus, Symeon Logothetes, Leon Grammatikos) beschränkten sich darauf, von den Disputen Leons mit den Orthodoxen und der Erhebung des Theodotos Kassiteras zum Patriarchen zu berichten.

Die wichtigste Stütze zur Durchführung seiner Pläne fand Leon V. in dem berühmten Johannes Grammatikos, der unter Theophilos die Patriarchenwürde in Konstantinopel bekleiden sollte. Ein überzeugter Bilderfeind von nicht geringer Gelehrsamkeit und Begabung war Johannes dazu ausersehen, dem kaiserlichen Vorhaben ein theologisches Gerüst zu verleihen. Er erhielt den Auftrag, aus der heiligen Schrift und der patristischen Literatur die Unzulässigkeit der Bilderverehrung nachzuweisen. Am Pfingsten 814 ging er mit einer Reihe anderer ans Werk, wobei — wie ausdrücklich berichtet wird — zum Ausgangspunkt der Arbeit die Akten des ikonoklastischen Konzils von 754 genommen wurden. Im Juli desselben Jahres gesellte sich ihm ein gewisser Antonios zu — ein Mann unsicherer Vergangenheit und zweifelhaften Lebenswandels, der aber die Bischofswürde von Sylaeum innehatte. (Auch er gelangte später in den Besitz des Patriarchenstuhles von Konstantinopel.) Die Heranziehung dieses Mannes scheint dem Verlangen entsprungen zu sein, einen Mitarbeiter aus dem Kreise der höheren kirchlichen Würdenträger zu besitzen[1]). In der Tat scheint Leon V. nicht entfernt über den Anhang im griechischen Klerus und in den theologisch denkenden Kreisen des Reiches verfügt zu haben, über den die bilderstürmenden Kaiser des 8. Jahrhunderts, die ihm als Vorbild galten, verfügen konnten. Während die Isaurier in den kleinasiatischen Provinzen des Reiches für ihre Kirchenpolitik stets einen starken Beistand fanden, versagten den bilderfeindlichen Kaisern des 9. Jahrhunderts auch diese Provinzen ihre Unterstützung[2]). Der Ikonoklasmus verlor immer mehr an Boden und konnte im wesentlichen nur noch der Hauptstadt aufgezwungen werden. Die Bewegung hatte sich bereits geistig mattgelaufen.

Als die Vorarbeiten, die bis dahin strengstens geheim gehalten wurden, im Dezember desselben Jahres 814 abgeschlossen waren, wurden ihre Resultate dem Patriarchen Nikephoros vorgelegt. Hier setzt eine lange Reihe von Versuchen ein, deren Ziel es gewesen ist, den byzantinischen Klerus von der Richtigkeit der ikonoklastischen Thesen zu überzeugen, die aber nur

[1]) So auch I. B. Bury, A History of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the accession of Basil I. London 1912. S. 61.

[2]) Dieser Umstand wird mit Recht mehrfach betont von F. Uspenskij, Istorija visantijskoj imperii II, 1 (Petersburg 1927) S. 317, 321 ff., 358 et passim.

geringen Erfolg hatten. Mit dem Patriarchen Nikephoros und dem großen Führer der mönchischen Opposition, Theodoros von Studion, an der Spitze, trat der griechische Klerus dem Kaiser ziemlich geschlossen entgegen. Alle Überredungsversuche, alle Dispute[1]) führten zu nichts; aber auch der Kaiser war von seinem Vorhaben nicht abzubringen. Er entschloß sich, den Kampf aufzunehmen und die zurückhaltende Stellung, die er zunächst eingenommen hatte, zu verlassen[2]): während der Weihnachtsfeier hatte er noch in der Kirche vor aller Augen ein Bild Christi geküßt, am Tage der Epiphanie verweigerte er öffentlich den Ikonen die übliche Verehrung. Das war ein unzweideutiges Bekenntnis, und als auch weitere Versuche, den Patriarchen und den ihm untergebenen Klerus von ihrem Standpunkt abzubringen, mißlangen, griff Leon zur Gewalt. Nikephoros wurde im Patriarcheion festgenommen und abgeführt, an seine Stelle der Spatharokandidat Theodotos, Sohn des Patrikios Michael Meliseinos und einer Schwester der dritten Frau Kaiser Konstantins V., am Ostersonntag, 1. April 815, zum Patriarchen erhoben.

Kurz nach Ostern wurde ein Konzil in der hl. Sophia abgehalten unter dem Vorsitz dieses Theodotos, dessen theologische Bildung unsere Quellen einstimmig als äußerst gering bezeichnen. Es wohnte dem Konzil auch ein Sohn des neuerhobenen Patriarchen und eine Anzahl von Bischöfen bei, die für das Werk der

---

[1]) Besonders ausführlich handelt darüber auch die Vita Nicephori. Da aber die hier angeführten Reden und Gegenreden erst von dem Verfasser dieser Vita, dem Ignatios, nachträglich erdichtet worden sind, sind sie nicht von besonderem Belang und brauchen in diesem Zusammenhang nicht näher betrachtet zu werden.

[2]) Die Vita Leonis (ed. Bonn 340 f.; vgl. auch 349 und 360) berichtet, daß Leon V. vor der Krönung dem Patriarchen Nikephoros sogar ein schriftliches Versprechen gegeben hätte, an dem orthodoxen Glauben nichts ändern zu wollen. Dasselbe erzählt auch Theophanes, S. 502; vgl. auch Leon Gramm. S. 1. Dem widerspricht allerdings die Mitteilung der Vita des Nikephoros, S. 163 f., laut welcher Leon zwar versprochen haben soll, nach der Krönung ein solches Gelübde abzugeben, sein Versprechen aber nicht eingehalten habe. (Dieser Mitteilung folgen auch Genesios, S. 26 und Theoph. Cont., S. 29). Mit F. Hirsch, Byzantinische Studien, S. 22 f., glaube ich aber den zeitgenössischen Berichten des Theophanes und der Vita Leonis den Vorzug geben zu müssen. Es zeigen übrigens die aufgeführten Stellen des Genesios und des Theophanes Continuatus, daß die Ablegung solcher schriftlicher Versprechen vor der Krönung zu ihrer Zeit bereits einen festen Brauch darstellte.

Bildervernichtung schließlich gewonnen werden konnten. Die Verhandlungen der Synode gipfelten darin, daß die Bestimmungen der 1. ikonoklastischen Synode, die 754 unter Konstantin V. tagte, nach ihrer Verlesung bestätigt, die Bestimmungen des 7. ökumenischen Konzils, das 787 in Nikaea die Bilderverehrung herstellte, dagegen verworfen wurde. Eine Reihe von orthodoxen Patriarchen (wahrscheinlich Germanos, Tarasios und Nikephoros) wurde mit dem Anathem belegt[1]).

Bei der Betrachtung der Bestimmungen dieser Synode, deren Text ich oben zusammengestellt habe, ist es wichtig, die Tatsache zu beachten, daß die Akten der konstantinischen Synode von 754 auf diesem Konzil verlesen wurden. Noch wichtiger ist der Umstand, daß diese Akten der Arbeit jener Kommission zugrunde lagen, die im vorangehenden Jahre unter der Leitung des Johannes Grammatikos das Material für das neue Konzil vorbereitete; denn es unterliegt nicht dem geringsten Zweifel, daß die Bestimmungen dieses Konzils nicht erst während seiner Tagung ausgearbeitet worden sind, sondern noch vor seiner Einberufung im wesentlichen festgelegt waren, und als die Arbeitsfrucht der erwähnten Kommission betrachtet werden können.

Dieses ist im Auge zu behalten im Hinblick darauf, daß die Konzilsbestimmungen von 815 nichts anderes und nichts mehr sind, als eine Bestätigung der von der konstantinischen Synode 754 gefaßten Beschlüsse (oder negativ: eine Verwerfung der Beschlüsse des ökumenischen Konzils von Nikaea). Und auch in ihrem Gedankengehalt gehen sie in keinem Punkt über das 1. ikonoklastische Konzil hinaus, begnügen sich vielmehr mit der Wiedergabe seiner leitenden Gesichtspunkte in einer abgeschwächten, vageren Formulierung.

Es herrscht die Auffassung, daß die zweite ikonoklastische Synode im Vergleich zur Synode Konstantins, ebenso wie die ganze bilderfeindliche Bewegung des 9. Jahrhunderts im Vergleich zu der des 8. Jahrhunderts durch eine relative Mäßigung gekenn-

---

[1]) Unser Berichterstatter erzählt auch von rohesten Mißhandlungen, denen die höchsten Würdenträger der Kirche, sowie die Priester und Mönche, die der Bilderverehrung treu geblieben waren, sowohl während der Tagung des Konzils, wie auch nach seinem Abschluß, als zur Vernichtung der Bilder geschritten wurde, ausgesetzt waren.

zeichnet ist. Diese Auffassung trifft m. E. nicht den Kern der Sache. Von einer Mäßigung kann nicht gut die Rede sein, in Anbetracht der gewaltsamsten Verfolgung der Gegnerpartei unter Leon V. und Theophilos, die an Schärfe hinter den Verfolgungen der Isaurier nicht zurückblieb. Es ist auch in den Konzilbestimmungen von 815 eine wirkliche Preisgabe irgendwelcher Grundthesen der Ikonoklasten des 8. Jahrhunderts nicht erkennbar [1]). Die bilderfeindliche Bewegung unter Leon V. und Theophilos ist nicht gemäßigter, nicht toleranter als die unter Leon III. und Konstantin V. es gewesen ist, sie ist nur ärmer an Geist. Als Leon V. die ikonoklastische Politik wieder aufnahm, stellte er sich in den Dienst einer geistig bereits überwundenen Idee. Es fehlte dem Bilderstürmertum der zweiten Periode nicht an Stoßkraft — was Energie und Willensstärke anbetrifft, konnte Leon V. es mit den Isauriern aufnehmen, — es fehlte ihm aber die geistige Frische, die dem Ikonoklasmus des 8. Jahrhunderts eigen war. Die Ideen, mit denen der Ikonoklasmus der ersten Periode in die Erscheinung trat, waren dank den Bemühungen orthodoxer Apologeten der Bilderverehrung, theologisch widerlegt, neue Ideen hat aber der neue Ikonoklasmus nicht gebracht. Er begnügte sich damit, daß er die

---

[1]) In seinem Schreiben an Ludwig den Frommen berichtet Kaiser Michael dem deutschen König, die Synode von 815 habe bloß vorgeschrieben, die hl. Bilder in den Kirchen höher aufzuhängen, um so die Betenden zu verhindern, dieselben durch Proskynese zu verehren. Diese nicht zu erklärende Mitteilung, die einst die historische Forschung zu so vielen Irrtümern verleitet hat, wird durch die Bestimmungen dieser Synode, die wir nunmehr besitzen, in einer eindeutigen Weise widerlegt.

Was Michael II. (820—829) selbst anbetrifft, so ist seine Stellung zu der Bilderfrage eine ziemlich gleichgültige gewesen. Da seine Regierung auf die Leons V. folgte, war er indifferent-bilderfeindlich gesinnt, und das ikonoklastische System bewahrte während seiner Regierungszeit die Vorherrschaft; ebenso wie Nikephoros I. (802—810), der die Kaiserin Eirene auf dem byzantinischen Thron ablöste, indifferent-bilderfreundlich gesinnt gewesen ist und an der Bilderverehrung offiziell festhielt. Im Grunde wollte Kaiser Michael die Gültigkeit der ikonoklastischen Synoden ebensowenig anerkennen wie die des nikaeischen Konzils. In seinem Schreiben spricht er bezeichnenderweise von sechs ökumenischen Konzilien. Es ist bekannt, daß er die Diskussion der Bilderfrage überhaupt untersagt hat. Dieses merkwürdige Verbot ist — was noch merkwürdiger erscheint — bisweilen auch tatsächlich befolgt worden. So wird z. B. die Bilderfrage mit keinem einzigen Wort in der Vita des Philaretos Heleemon erwähnt, deren Held zur Zeit des Bildersturmes gelebt und später mit Kaiser Konstantin VI. verschwägert gewesen ist.

alten Thesen seiner Lehrer nachsprach. Da diese jedoch im wesentlichen bereits überwunden und die Einwände der Bilderverehrer nicht aus der Welt zu schaffen waren, wurden sie jetzt in vagere Formulierungen eingekleidet, hierbei verwässert und ihrer ehemaligen Stärke beraubt. Die in den bilderfeindlichen Kreisen so beliebte Beschuldigung der Idolatrie, mit der der Bilderkult gestempelt wurde, und die insbesondere zu Beginn des Streites immer wieder ins Feld geführt worden ist, wird auch jetzt nicht ganz fallen gelassen. Allerdings weigern sich die Konzilsbestimmungen von 815, die Bilder ausdrücklich als *εἴδωλα* zu bezeichnen; dem Sinne nach kehrt aber diese Beschuldigungen mehrmals wieder, indem sie jetzt nur unbestimmter, verschwommener formuliert wird. Sie konnte in ihrer alten Form nicht mehr vorgebracht werden, in Anbetracht aller Argumente, welche die Bilderverehrer gegen sie anzuführen wußten. Auch hat sich das Interesse auf das Gebiet christologischer Fragen verschoben, die von beiden Parteien im Zusammenhang mit der Bilderfrage aufgerollt wurden. Aber auch, wo das christologische Problem in den Bestimmungen des 2. ikonoklastischen Konzils gestreift wird, tritt uns das gleiche Bild entgegen. Die bekannten Ausführungen der 1. ikonoklastischen Synode, welche darin gipfelten, daß die Bilderverehrer beschuldigt wurden, entweder der nestorianischen oder der monophysitischen Häresie anheimgefallen zu sein[1]), konnten ebenfalls nach all dem, was gegen diese Ausführungen der Bilderfeinde von der orthodoxen Seite eingewendet worden ist[2]), in ihrer alten Form nicht mehr verwandt werden. Darum sprechen unsere Konzilsbestimmungen nicht vom monophysitischen oder nestorianischen Irrtum der Bilderverehrung, sachlich aber halten sie an dieser Beschuldigung fest, wenn sie den Bilderverehrern vorwerfen, daß diese „*ἢ συμπεριγράφοντες τῇ εἰκόνι τὸν ἀπερίγραφον, ἢ τὴν σάρκα ἐκ τῆς θεότητος κατατέμνοντες* . . .“ (Bruchst. 14). Mit diesem einen Satz ist aber das ganze Problem abgetan, so daß man ohne eine Kenntnis der Akten von 754 kaum verstehen würde, um was es sich überhaupt handelt.

So steht es um die Wiedergabe der beiden wichtigsten Anklagethesen, die in der ersten Periode des Bildersturmes gegen

[1]) Vgl. Studie I, S. 17.

[2]) Worin der sachliche Fehler dieser Ausführung lag, ist oben (S. 43) gezeigt worden.

den Ikonenkult aufgestellt wurden. Da aber irgendwelche neue Gesichtspunkte nicht hinzu kamen, bleibt der theologische Gehalt der Bestimmungen des 2. ikonoklastischen Konzils äußerst dürftig. Und an die Stelle theologisch-spekulativer Ausführung tritt hier ein recht blasser Bericht, der von der Abschaffung der Bilder durch die Synode Konstantins V. und dann von der Wiederherstellung derselben unter Eirene erzählt, wobei die Isaurier mit höchstem Lob überschüttet, der Kaiserin Eirene aber Worte unverhüllter Verachtung zuteil werden [1]).

Der eigentliche Schwerpunkt bei der Lösung des Problems wird aber in die Zeugnisse aus der patristischen Literatur verlegt.

Zeugnisse aus den Werken der Kirchenväter haben bei den theologischen Diskussionen in Byzanz stets einen sehr großen Raum eingenommen, auf jedem Konzil sind sie im ausgiebigsten Maße zitiert worden, doch blieb im allgemeinen ihre Rolle darauf beschränkt, auf theologisch-spekulativem Wege gewonnene Lösungen zu bestätigen. Ausschlaggebend bei der Entscheidung einer Frage waren doch stets eben die theologisch-spekulativen Einsichten. Der Mangel an solchen in dem in Frage stehenden Falle hatte zur Folge, daß auf dem zweiten ikonoklastischen Konzil die patristischen Zeugnisse gleichsam in den Mittelpunkt gerückt wurden. Ihre Hauptaufgabe sieht sowohl die Synode als auch die Kommission, welcher die Vorbereitung der Synode oblag, in der Sammlung zweckdienlicher Väterstellen. Auf die eigentlichen Bestimmungen des Konzils folgt eine Kette von solchen Zeugnissen aus den Kirchenvätern, welche die entsprechenden Zeugnisse des ersten ikonoklastischen Konzils an Zahl und Länge sehr stark über-

[1]) Die Verspottung der Kaiserin Eirene durch die Synode von 815 steht in einem ausgesprochenen Kontrast zu der loyalen Haltung, welche das nikaeische Konzil gegenüber den bilderfeindlichen Kaisern Leon III. und Konstantin V. gezeigt hatte. Die bilderstürmerische Tätigkeit dieser Kaiser wird hier des öfteren mit einem Schweigen übergangen auch da, wo ihre Erwähnung sich aufzudrängen scheint; die ganze Schuld wird nach Möglichkeit auf den ketzerischen Klerus abgeschoben. Dies ist wohl dadurch zu erklären, daß Konstantin VI., unter dessen Herrschaft das 7. ökumenische Konzil getagt hatte, in direkter Linie von den bilderstürmenden Kaisern abstammte, ein Enkel Konstantins V. gewesen ist. Dagegen brauchte die Synode von 815 eine ähnliche Rücksicht nicht zu nehmen, da Leon V. in keinerlei verwandtschaftlichen Beziehungen zu Konstantin VI. und Eirene stand, vielmehr nach einem wiederholten dynastischen Wechsel das kaiserliche Szepter errungen hatte.

treffen. Auf die Wiedergabe all dieser Zeugnisse glaubte ich verzichten zu können; eine besonders charakteristische Gruppe derselben — die aus der Feder des hl. Epiphanios stammen sollte — wird eingehend in der nächsten Studie behandelt werden.

Die Analyse der Konzilsbestimmungen von 815 bestätigt den auch aus den historischen Quellen zu gewinnenden Eindruck von der geistigen Schwäche des Ikonoklasmus während der zweiten Periode des Streites um die Bilder. Während die Bilderfeindschaft des 8. Jahrhunderts vor allem durch geistige, weltanschauliche Momente bedingt gewesen ist, ist sie jetzt vorwiegend aus politischer Resignation erwachsen. Geistig war die Bilderfeindschaft in Byzanz nicht mehr aufrecht zu erhalten.

Als das wichtigste theologische Ergebnis der Bilderstreitigkeiten ist die Feststellung anzusehen, daß die christologischen Einsichten, zu denen die Kirche in den vorangehenden Jahrhunderten gelangte, in der spezifisch orthodox-griechischen Auffassung die Darstellung des Heilands im Bilde verlangten, und daß seine Darstellbarkeit innerhalb des byzantinischen Kulturkreises von der Basis dieser christologischen Einsichten aus nicht geleugnet werden konnte. Im letzten Abschnitt der vorangehenden Studie ist ferner gezeigt worden, daß die Verabscheuung der Bilder durch die byzantinischen Ikonoklasten bestimmte magisch-orientalische Vorstellungen zur Voraussetzung hatte, daß dagegen die spezifisch christlich-griechischen Erkenntnisgrundlagen eine Gleichsetzung der Bilderverehrung mit der Idolatrie ausschlossen. Nun liegt aber die historische Bedeutung der Epoche des Bilderstreits gerade in der Auseinandersetzung und Überwindung des Einflusses orientalischer Kultur, die im Zusammenhang mit der ungeheuren arabischen Expansion im 7. und 8. Jahrhundert im byzantinischen Reiche Wurzeln schlug und dort in der Form des Ikonoklasmus aufblühte. Die Zerrüttung des Araberreiches im 9. Jahrhundert, die Verschiebung der Hauptaufgaben des byzantinischen Reiches nach dem Balkan und noch weiter nach dem Westen, fallen mit dem Rückgang des orientalischen Einflusses und der Schwächung der ikonoklastischen Position im byzantinischen Reiche zusammen. Die geistige Orientierung des byzantinischen Reiches war dahin entschieden, daß Byzanz sich nun endgültig auf die Basis der griechischen (genauer: christlich-griechischen) Kultur stellte und zwischen Orient und Okzident eine selb-

ständige Mittelstellung einnahm. Wie wenig Byzanz sich von dem Westen lossagen wollte, zeigt zur Genüge schon die Stellung des byzantinischen Reiches zu den Ereignissen des folgenden Jahrhunderts.

Und wenn noch Theophilos (829—842) sich dem Bann des orientalischen Einflusses hingab, so ist das nur dadurch zu erklären, daß dieser Kaiser, wie H. Gelzer [1]) treffend bemerkt hat, überhaupt „die Zeichen der Zeit" nicht verstand. Die Bilderfeinde des 9. Jahrhunderts sind Epigonen gewesen, die von dem Ruhm ihrer Vorgänger zehrten, für die die realen Lebenszusammenhänge durch die Schatten ihrer großen Vorgänger verdeckt blieben.

[1]) Im Anhang zu Krumbachers Gesch. d. byz. Lit. S. 968.

III.

Die pseudo-epiphanischen Schriften gegen die Bilderverehrung als Bindeglied zwischen den ikonoklastischen Synoden von 754 und 815[1].

Der Kirchenvater des ausgehenden vierten Jahrhunderts Epiphanios hat schon in weit zurückgelegenen Zeiten in dem Rufe gestanden, ein erklärter Gegner der christlichen Bilderverehrung gewesen zu sein. Die Bilderfeinde des 8. und 9. Jahrhunderts betrachteten ihn als einen Vorkämpfer ihrer Ideen und beriefen sich auf seine hohe Autorität, indem sie auf eine Reihe von Schriften verwiesen, die der hl. Epiphanios zum Zwecke der Bekämpfung des Bilderkultes verfaßt haben sollte. Die Bilderfreunde bestritten die Autorschaft des hl. Epiphanios für diese Schriften auf das entschiedenste und wollten von der bilderfeindlichen Gesinnung Epiphanios' nichts wissen. So wurde die Frage nach dem Verhalten des Epiphanios zu den Bildern zum Gegenstand einer lebhaften Diskussion. Sie wurde auf allen Konzilsversammlungen der ikonoklastischen Epoche behandelt; die bedeutendsten Theologen jener Zeit — Johannes Damascenus, Theodoros von Studion und vor allem Nikephoros — glaubten sich mit ihr in ihren Schriften befassen zu müssen. Die Leidenschaftlichkeit, mit der diese Frage diskutiert wurde, ist in Anbetracht der großen Bedeutung, welche die Möglichkeit einer Berufung auf diesen allgemein verehrten Kirchenvater für eine theologische Partei in Byzanz besaß, sehr wohl zu erklären.

In ihrer ursprünglichen Gestalt sind uns die in Frage stehenden Schriften nicht überliefert; größere Fragmente sind aber in den Werken des Patriarchen Nikephoros enthalten, dem wir ja auch die Rettung der konstantinischen Schrift (s. Studie I) und

[1]) Die Grundthesen dieser Studie hat Verfasser in einem Vortrag auf dem internationalen Kongress der Byzantinisten in Belgrad (1927) entwickelt.

der Konzilsbeschlüsse von 815 (s. Studie II) verdanken. Die Schriften, die die Bilderfeinde dem hl. Epiphanios zuschrieben und die Bilderverehrer ihm absprachen, hat Nikephoros zunächst in einem eigens zur Erörterung dieser Streitfrage verfaßten Werk behandelt, das er „Adversus Epiphanidem“ betitelte. Ein zweites Mal ist er auf dieses Problem in seinem großen Werk gegen das zweite ikonoklastische Konzil, von dem in der vorangehenden Studie die Rede war, zurückgekommen. Nach der ihm eigenen Methode hat er in beiden Fällen aus den unter Epiphanios' Namen umlaufenden Schriften größere Partien zitiert, um dann jeden einzelnen Satz eingehend zu widerlegen und zu diskreditieren. Das Ergebnis seiner Untersuchungen war, daß er alle in Frage stehenden Schriften für Fälschungen erklärte.

Die Abhandlung „Adv. Epiphanidem“ ist bereits in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts von Kardinal I. B. Pitra im Druck veröffentlicht worden [1]. Sie ist lange unverwertet geblieben bis schließlich Karl Holl ihr seine Aufmerksamkeit zugewandt hat. Er stellte die hier von Nikephoros gemachten Auszüge zusammen und warf die Frage nach ihrer Echtheit auf. In einer geistreichen und eingehenden Untersuchung [2] hat er nachzuweisen versucht, daß alle von Nikephoros mitgeteilten Bruchstücke tatsächlich von Epiphanios stammen und drei Schriften dieses Kirchenvaters gegen die Bilderverehrung entnommen sind [3].

Es ist mir nicht bekannt, daß gegen diese Aufstellungen Holls von irgendwelcher Seite Einspruch erhoben worden sei; sie

---

[1] I. B. Pitra, Spicilegium Solesmense IV S. 292 ff.

[2] Karl Holl, Die Schriften des Epiphanios gegen die Bilderverehrung. Sitzungsber. d. kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1916, II, 828—868, abgedruckt in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II (1928) S. 351—387.

[3] Nämlich: 1. Der Abhandlung gegen die Bilder. 2. Dem Brief an Kaiser Theodosios. 3. Dem Testament des Epiphanios. — Den Satz, den Nikephoros aus der „δογματικὴ ἐπιστολή“ zitiert (Bruchst. 3 meiner Ausgabe), hat Holl dem „Testament“ zugeordnet. Doch scheint eine Gleichsetzung der „δογματικὴ ἐπιστολή“ mit der „διαθήκη πρὸς τοὺς πολίτας“ unberechtigt zu sein. Inhaltlich wäre dieses Stück schon eher in die Abhandlung gegen die Bilder einzugliedern. Da jedoch Nikephoros, erst nachdem er dieses Fragment zitiert hat, mit der „Abhandlung gegen die Bilder“ beginnt, und dieser auch einen eigenen Titel gibt, ist dieses Bruchstück keiner von den drei genannten Schriften anzuhängen, sondern als Fragment einer vierten Schrift, nämlich der „δογματικὴ ἐπιστολή“ zu betrachten. So spricht Dobschütz (Christusbilder S. 103 Anm.) mit Recht von vier Schriften, die von Nikephoros im „Adv. Epiphanidem“ bekämpft werden.

scheinen vielmehr bis jetzt ausschließlich auf Zustimmung gestoßen zu sein. Ein Kenner wie Lietzmann zählt die Hollsche Untersuchung zu den „seltenen Abhandlungen, die ein umstrittenes und schwieriges Problem restlos lösen"... „Es zeigt sich, sagt Lietzmann, daß die Schriften wirklich von Epiphanios sind, wie ihre Titel einst auch behaupteten" [1]). Ein anderer Kirchenhistoriker meint, daß „an der Herkunft der von Nikephoros bekämpften drei Schriften von Epiphanios nach Holls Nachweisen kein vernünftiger Zweifel obwalten kann" [2]).

Indessen vermochten mich die Ausführungen von Holl nicht zu überzeugen. So zahlreich auch die Argumente sind, die dieser größte Epiphanios-Kenner zur Stützung seiner Ansicht anzuführen wußte, so gewichtig sie auch auf den ersten Blick immer zu sein scheinen, ist doch eine eingehendere Vertiefung in den Stoff geeignet, starke Zweifel an der Richtigkeit seiner These hervorzurufen.

Es dürfte aber einer richtigen Lösung der Frage, ob tatsächlich, wie Holl meinte, die von Nikephoros mitgeteilten Fragmente von Epiphanios herrühren, oder einem späteren Autor angehören, für die Geschichte des byzantinischen Bilderstreites eine Bedeutung von einer solchen Tragweite zukommen, daß ich mich einer nochmaligen Prüfung dieser Frage nicht entziehen kann. Und zwar liegt m. E. die Wichtigkeit einer sachgemäßen Beantwortung dieser Frage nicht so sehr in der Klärung der persönlichen Stellung des Epiphanios zu den hl. Bildern, als vielmehr darin, daß im Hinblick auf die Konsequenzen, die hieraus für die Entwicklung der christlichen Bilderverehrung und die Geschichte der christlichen Lehrmeinungen und Streitigkeiten um die Bilder erwachsen, die Zeit richtig fixiert wird, in welche diese inhaltsreichen und eindrucksvollen Schriften einzuordnen sind.

Ferner ist eine nochmalige Untersuchung der fragwürdigen Schriften auch aus dem Grunde erforderlich, daß wir heute die Möglichkeit haben, uns bei einer solchen Untersuchung auf eine breitere Basis zu stützen als Holl es im Jahre 1916 zu tun vermocht hatte, als ihm die handschriftlichen Schätze der französi-

---

[1]) Theol. Lit. Ztg. 1918 S. 223.

[2]) H. Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen. Forsch. z. Rel. d. A. u. N. Test. N. F. 10, 1917, S. 63.

schen Bibliotheken verschlossen waren. Wie bereits erwähnt, hat Nikephoros die sogenannten epiphanischen Schriften gegen die Bilderverehrung nicht nur in der Abhandlung „Adv. Epiphanidem“ behandelt, sondern auch in seinem Werk gegen das 2. ikonoklastische Konzil, das wir in zwei Pariser Handschriften besitzen — dem Cod. Coisl. 93 und dem Cod. Gr. Bibl. Nat. 1250. Und zwar übertreffen die hier mitgeteilten Fragmente, sowohl an Größe wie an Bedeutung, die Bruchstücke, welche aus „Adv. Epiphanidem“ bekannt sind.

Eine befriedigende Rekonstruktion des Textes der uns hier interessierenden Schriften ist aber nur auf Grund der beiden Werke des Nikephoros möglich, da diese sich vielfach in der besten Weise ergänzen. In seinem Werk gegen das ikonoklastische Konzil gibt Nikephoros diejenigen Aussagen des „Epiphanios“ wieder, welche die Mitglieder dieses Konzils am Schlusse der langen Reihe jener Väterstellen zitierten, die sie zur Rechtfertigung ihrer Stellungnahme in der Bilderfrage angeführt hatten. Bei der Abfassung der Schrift „Adv. Epiphanidem“ hat Nikephoros eine frühere bilderfeindliche Sammlung von Zeugnissen, der sogenannten *χρήσεις*, vorgelegen[1]). Viele von den in dem Werke gegen das bilderfeindliche Konzil angeführten Fragmenten sind bereits aus der Abhandlung „Adv. Epiphanidem“ bekannt, viele andere dagegen kommen hier neu hinzu, ebenso wie andererseits zahlreiche in jener Abhandlung mitgeteilte Bruchstücke in dem Werke gegen das ikonoklastische Konzil nicht mehr angeführt werden. Von den vier Schriften, die in diesem Werk zitiert werden, sind im „Adv. Epiphanidem“ nur drei zu finden, wogegen eine Schrift, die — allerdings nur durch einen Satz vertreten — hier verwendet wird, in dem großen Werk nicht wiederkehrt.

So ermöglicht erst die Kenntnis der beiden Werke des Nikephoros eine weitgehende Rekonstruktion dieser Schriften, welche ich im Nachstehenden zu geben versuchen möchte, um dann die Frage nach dem Verfasser und der historischen Bedeutung dieser Schriften aufwerfen zu können.

---

[1]) Daß Nikephoros sich hier einer solchen Chreseis-Sammlung bediente und nicht — wie Holl annahm — auf die in Frage stehenden Schriften selbst zurückgriff, ist aus den Wendungen ersichtlich, durch welche die einzelnen Zitate bei Nikephoros eingeführt werden. Adv. Ep. 303, 16: „*ἔτι δὲ πρόσκειται ἑτέρα χρῆσις*“... ibid. 305, 7: *ἐφ᾽ ἑτέραν δὲ χρῆσιν Ἐπιφανίδου ἴωμεν*“.

Die im Werke gegen das 2. ikonoklastische Konzil mitgeteilten Bruchstücke gebe ich nach den beiden Handschriften Cod. Coisl. 93 (abgekürzt C.) und Bibl. Nat. 1250 (abgekürzt B.) die im „Adv. Epiphanidem" (abgekürzt E.) zu findenden Bruchstücke nach der Ausgabe von Pitra, die ich nach den vorgenannten Codices, welche die Schrift „Adv. Epiphanidem" ebenfalls enthalten[1]), kontrolliert habe. Wo ein Bruchstück von beiden Werken mitgeteilt wird, lege ich den besseren bzw. den ausführlicheren Text zugrunde und gebe die abweichende Lesart des anderen Werkes bzw. der anderen Hs. in Anmerkungen. Auch da, wo die Differenz bloß darin besteht, daß in dem einen Werk ein oder zwei Worte mehr gegeben sind, ist der längere Text gewählt worden, weil es im allgemeinen eher anzunehmen ist, daß Nikephoros das eine Mal eine Wendung weggelassen als daß er eine solche hinzugefügt hätte. Bei indifferenten Unterschieden in der Lesart ist das Werk gegen das 2. ikonoklastische Konzil, und zwar die ältere Hs. desselben, d. i. C., zugrunde gelegt worden. (Über das Verhältnis der beiden Hs. s. Studie II, S. 46 f.)

Für einige Bruchstücke mußten noch die Akten des nikaeischen Konzils von 787 herangezogen werden. (Mansi XIII — zitiert M.) Und zwar geben bei der Zitierung des „Briefes an Theodosios" die Mitglieder des Konzils an, daß sie diesen Brief in den Händen gehabt haben [2]).

Zwei Sätze gibt auch Theodoros von Studion wieder in seinem etwa aus dem Jahre 818 stammenden Brief an Naukratios [3]). Er entlehnt diese Sätze anscheinend auch einer Sammlung bilderfeindlicher Chreseis [4]).

---

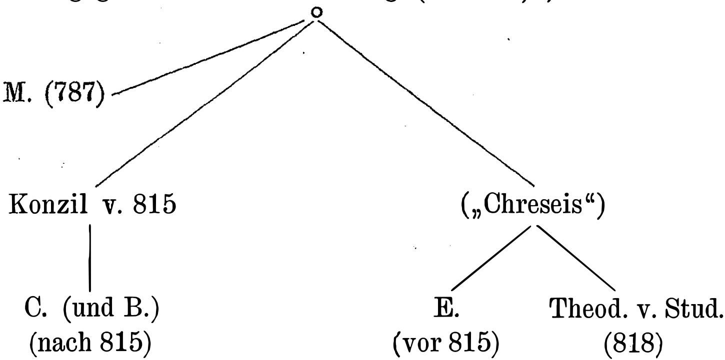
[1]) C., f. 491 ff.; B., f. 79 v ff.

[2]) Mansi XIII, col. 293 D.

[3]) Migne 99, col. 1213 ff. — Für die Datierung des Briefes vgl. A. P. Dobroklonskij: Prepodobnyj Feodor, ispovědnik i igumen Studijskij II, 1 S. 390.

[4]) Daß Theodoros die von ihm mitgeteilten Aussagen nicht dem Werke des Nikephoros gegen das Konzil von 815 entnimmt, steht fest, weil er in seinem ersten Zitat (Mansi 1213 D.) eine Wendung wegläßt, die Nikephoros mitteilt (vgl. Bruchst. 22). Aus demselben Grunde kann nicht angenommen werden, daß Theodoros sich hier auf die Akten dieses Konzils selbst stützt, da dieselben in ihrem Wortlaut mit den bei Nikephoros angeführten Fragmenten im wesentlichen identisch sein mußten. Die erwähnte durch Theodoros weggelassene Wendung fehlt nun auffallenderweise auch an der betreffenden Stelle der Abhandlung „Adv. Epiphanidem". Dieser Umstand legt den Gedanken nahe, daß Theodoros

Zur Verdeutlichung der Überlieferung der in Frage stehenden Schriften möge das folgende Schema dienen:



Gegenüber der Ausgabe von Holl gewinnen wir eine Anzahl von neuen Fragmenten (die Bruchst. 4, 5, 20, 31). Die beiden Bruchst. 28 und 29, für die E. nur eine kurze Inhaltsangabe lieferte (vgl. Holl, Bruchst. 20 und 31), können nun im Wortlaut mitgeteilt werden. Viele andere Fragmente erfahren eine wesentliche Ergänzung (Bruchst. 6, 14, 19, 21, 23, 27, 30) oder kommen in einem besseren Zusammenhang und einer richtigeren Reihenfolge zu stehen (vgl. Bruchst. 6 nach meiner Ausg. und Bruchst. 1—5 nach Holl; Bruchst. 19 — und Br. 16, 17 nach Holl; Bruchst. 22 — und Br. 19, 21 nach Holl; Bruchst. 27 — und Br. 29, 30 nach Holl). Auch die Holl'sche Zuordnung der Fragmente zu den einzelnen Schriften kann in einigen Punkten berichtigt werden. Daß Bruchst. 3 (nach Holl 34) nicht dem „Testament" angehängt werden darf, sondern einer selbständigen Schrift entnommen ist, haben

---

sich derselben Chreseis-Sammlung bediente, die Nikephoros bei der Zusammenstellung des „Adv. Epiphanidem" vor sich hatte, und die in Frage stehende Wendung bereits in dieser Chreseis-Sammlung gefehlt hatte. Denn daß Theodoros nicht — wie Holl (S. 360 Anm. zu Bruchst. 21) meinte — einfach aus dem „Adv. Epiphanidem" geschöpft hat, ist sicher, da er in seinem zweiten Zitat (Mansi 1216 C. — vgl. Bruchst. 14) einen Satz wiedergibt, den Nikephoros in diese seine Schrift nicht aufgenommen hatte.

[1]) Von den 5 fragwürdigen Schriften können 4 keinesfalls von Epiphanios stammen, sondern sind zwischen 754 und 787 entstanden. — Dies zu zeigen ist die Aufgabe der nachstehenden Studie.

wir bereits oben S. 62, Anm. 3 gesehen. Ferner ist aus C. und B. eindeutig ersichtlich, daß der von Holl im Bruchst. 22 mitgeteilte erste Satz nicht dem „Brief an Theodosios", sondern der „Abhandlung gegen die Bilder" angehört (vgl. Bruchst. 14 nach meiner Ausg.). Der zweite Satz dieses Bruchstückes bei Holl: „οὐ μέμνημαί τι τοιοῦτον ἰδών" scheint bloß eine Paraphrase des Satzes aus dem „Brief an Joh. von Jerusalem" zu sein: „οὐ γὰρ μέμνημαι ἐγὼ θεασάμενος". Dafür sprechen auch die Worte, durch die dieser Satz in E. (349, 10) eingeführt wird: „καὶ ἑτέρωθί που γράφων, ὅτι . . .". Der von Holl als Bruchst. 25 mitgeteilte Satz ist augenscheinlich nur eine Wiederholung von Bruchst. 21 (Schluß des Bruchst. 22 nach meiner Ausg.) und braucht daher ebenfalls nicht besonders angeführt zu werden. Solche Wiederholungen — des öfteren mit kleinen Abänderungen — sind bei Nikephoros sehr häufig anzutreffen [1]).

I [1]). *Ἐπιφανίου διαθήκη πρὸς τοὺς τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ* [2]).

1. C. 123v; B. 296; M. 292 D: *προσέχετε ἑαυτοῖς· καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς παρελάβετε· μὴ ἐκκλίνητε δεξιὰ ἢ* [1]) *ἀριστερά.* — Holl 32

2. [C. 124v; B. 296; M. 292 D]; [E. 295, 17 und 300, 12]: *καὶ* [1]) *ἐν τούτῳ μνήμην ἔχετε, τέκνα ἀγαπητά, τοῦ μὴ ἀναφέρειν εἰκόνας* — Holl 33

---

[1]) Einen Vergleich der Ausgabe von Holl mit der nachstehenden Neuausgabe soll die folgende Konkordanz der Fragmentzahlen erleichtern:

Holl	Ostr.	Holl	Ostr.	Holl	Ostr.
1	6	13	16	23	23
2	6	14	17	24	24
3	6	15	18	25	fällt weg
4	8	16	19		(vgl. 22)
5	6	17	19	26	25
6	7	18	21	27	26
7	9	19	22	28	30
8	10	20	28	29	27
9	11	21	22	30	27
10	12	22	14	31	29
11	13	22 [1]	fällt weg	32	1
12	15		(vgl. 31)	33	2
				34	3

I. [1]) C. 123v; B. 296. E. 295, 17: *διαθ. πρὸς τοὺς πολίτας.* [2]) B. 296: *ἐκκλ. τῆς αὐτοῦ.*

1. [1]) M.: *μηδὲ.*

2. [1]) E. 295, 17 nur frei wiedergegeben: *Προτείνουσι δ' οὖν ὅμως διαθήκην πρὸς τοὺς πολίτας διατεταγμένην, καθ' ἣν μὴ ἀναφέρειν εἰκόνας ἐπ' ἐκκλησίας ἢ ἐν κοιμητηρίοις παρεγγυᾷ.*

ἐπ' ἐκκλησίας μήτε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις τῶν ἁγίων·[1]) *ἀλλ' ἀεὶ διὰ*[2]) *μνήμης ἔχετε τὸν Θεὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν· ἀλλ' οὔτε κατ' οἶκον κοινόν· οὐκ ἔξεστι γὰρ Χριστιανῷ δι' ὀφθαλμῶν μετεωρίζεσθαι καὶ ῥεμβασμῷ*[3]) *τοῦ νοός, ἀλλ'*[4]) *ἐγγεγραμμένα καὶ ἐντετυπωμένα ἔστω πᾶσι τὰ πρὸς τὸν Θεόν*[4]).

II. *Δογματικὴ ἐπιστολή*[1]).

Holl 34 3. E. 303, 18: *εἴ τις τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ Λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύει κατανοῆσαι . . .*

III[1]). *Κατὰ τῶν ἐπιτηδευόντων ποιεῖν*[2]) *εἰδωλικῷ θεσμῷ εἰκόνας εἰς ἀφομοίωσιν τοῦ*[3]) *Χριστοῦ καὶ τῆς Θεοτόκου καὶ*[4]) *τῶν*[5]) *μαρτύρων ἔτι*[6]) *δὲ*[7]) *καὶ ἀγγέλων καὶ προφητῶν.*

4. C. 126; B. 299: *ἴδωμεν τοὺς κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ πολιτευσαμένους πατριάρχας καὶ προφήτας καὶ μιμησώμεθα αὐτούς, ἵνα ὄντως καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας υἱοὶ ὀνομασθῶμεν· εἰδόσιν οὖν νόμον λαλῶ.*

5. C. 126v; B. 299v: *εἰπάτωσαν δὲ καὶ οἱ ἀδήλως τρέχοντες· τίς τῶν ἁγίων πατέρων χειροποίητον προσεκύνησεν; ἢ τίς τοῖς ἰδίοις σέβειν παρέδωκεν; τίς τῶν ἁγίων καταλιπὼν τὸν ἀνεκλειπῆ*[1]) *πλοῦτον — τὴν εἰς Θεὸν ἐλπίδα ἐν γνώσει — αὐτὸν*[2]) *ζωγραφήσας, προσκυνεῖσθαι ἐκέλευσεν; ὁ ἡγούμενος*[3]) *τῶν*[4]) *ἐν πίστει Ἀβραὰμ*[5]) *οὐχὶ φεύγων τὰ νεκρὰ φίλος ζῶντος Θεοῦ ἐκλήθη; ἢ Μωσῆς οὐχὶ φεύγων τὴν τοιαύτην πλάνην, ἠρνήσατο τὴν παροῦσαν ἀπόλαυσιν;*

[Holl 2,1,3,5] 6. C. 129v; B. 302v; [E. 306, 9; 307, 36, 24 und 18]: *ἀλλ' ἐρεῖς μοι, ὅτι οἱ πατέρες εἴδωλα ἐθνῶν ἐβδελύξαντο, ἡμεῖς δὲ τὰς*[1]) *εἰκόνας τῶν ἁγίων ποιοῦμεν εἰς μνημόσυνον αὐτῶν, καὶ εἰς τιμὴν*[1]) *ἐκείνων ταύτας*[2]) *προσκυνοῦμεν. καὶ πάντως γὰρ ταύτῃ τῇ ὑποθέσει ἐτόλμησάν τινες ὑμῶν ἔνδον τοῦ ἁγίου οἴκου τὸν*[3]) *τοῖχον κονιάσαντες χρώμασι διηλλαγμένοις εἰκόνας ἀνατυπώσαντες*[3]) *Πέτρου καὶ Ἰωάννου καὶ Παύλου, ὡς ὁρῶ κατὰ τὴν ἐπιγραφὴν*

---

2. [2]) B.: *ἀλλὰ διὰ.* [3]) B.: *ῥεμμασμιῷ.* [4]) *ἀλλ'* bis *Θεὸν* enthält nur E. 300, 13.
II. [1]) E. 303, 16.
III. [1]) C. 125v; B. 298v; E. 305, 8. [2])—[7]) Fehlt C. und B.
5. [1]) B.: *ἀνελλιπῆ.* [2]) B.: *ἑαυτὸν.* [3]) C.: *ἡγούμενον.* [4]) C.: *τὸν.* [5]) C.: *Ἀβραὰν.*
6. [1]) Auch E. 306, 9: *ὅτι δή, φασί, τὰς εἰκόνας τῶν ἁγίων ποιοῦμεν εἰς μνημόσυνον καὶ τιμὴν αὐτῶν.* [2]) B: *ταῦτα.* [3]) Auch E. 307, 36: *τὸν τοῖχον κονιάσαντες χρώμασι διηλλαγμένοις τὰς εἰκόνας ἀνετύπωσαν.*

ἑκάστης [4]) τῶν ψευδωνύμων [5]) εἰκόνων ὑπὸ τῆς μωρίας τοῦ ζωγράφου κατὰ τὸν νοῦν αὐτοῦ τυπωθεῖσαν. καὶ πρῶτον μὲν οἱ [6]) νομίζοντες ἐν τούτῳ τιμᾶν τοὺς ἀποστόλους, μαθέτωσαν, ὅτι ἀντὶ τῆς τιμῆς [7]), πλέον αὐτοὺς ἀτιμάζουσιν. Παῦλος γὰρ τὸν ψευδώνυμον ἱερέα ἐνυβρίσας τοῖχον κεκονιαμένον ἀπεφήνατο· [6]) οὐκ οὖν εἰκόνας αὐτῶν τὰς αὐτῶν ἐντολὰς † διαρετῶν στήσωμεν. ἀλλ' ἐρεῖς, ὅτι εἰς ὑπόμνησιν τῆς ἰδέας αὐτῶν τὰς εἰκόνας αὐτῶν [8]) θεωροῦμεν. καὶ ποῦ γάρ σοι ταῦτα προενετείλαντο· προῃτιασάμεθα γὰρ τοὺς τοιούτους, ὅτι ἀγνοίᾳ φερόμενοι κοπιῶσιν εἰκῇ.

7. C. 131—132; B. 304—305; E. 309, 9: „οἴδαμεν γάρ", φησὶν Ἰωάννης, „ὅτι [1]) ὅταν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα" [2]). καὶ Παῦλος δὲ [3]) τοὺς ἁγίους συμμόρφους τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἐκήρυξεν [4]). πῶς οὖν τοὺς ἐν δόξῃ μέλλοντας φαιδρύνεσθαι ἁγίους ἐν ἀδόξῳ καὶ νεκρῷ καὶ ἀλάλῳ θέλεις ὁρᾶν, τοῦ Κυρίου λέγοντος περὶ αὐτῶν· „ἔσονται γάρ, φησίν, ὡς ἄγγελοι Θεοῦ" [5]). — Holl 6

8. E. 306, 36: τοῦ Ἀρχαγγέλου ὀστέα καὶ νεῦρα ἐνηρμοσμένα κατάδηλα. — Holl 4

9. C. 134; B. 307; E. 318, 2: πῶς δὲ καὶ ἀγγέλους πνεύματα ὑπάρχοντας καὶ ἀεὶ ζῶντας ἐν νεκροῖς γράφων προσκυνεῖς, τοῦ προφήτου λέγοντος· „ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα" [1]). — Holl 7

10. E. 319, 15: λέγω δὲ ὅτι οὐδὲ αὐτοὶ θέλουσι προσκυνεῖσθαι. — Holl 8

11. E. 319, 37: „ὅρα μή· σύνδουλος γάρ σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. τῷ Θεῷ, φησίν, προσκύνησον" [1]). — Holl 9

12. E. 319, 40: ἀλλ' οὐδὲ οἱ ἀπόστολοι ἠθέλησαν προσκυνεῖσθαι. καὶ γὰρ ὅτε εὐαγγελίζεσθαι ἀπεστάλησαν, ἑαυτοὺς προσκυνεῖσθαι οὐκ ἤθελον, ἀλλὰ τὸν αὐτοὺς ἀποστείλαντα Χριστόν. ὁ γὰρ ἐξουσίαν παρ' αὐτοῦ λαβὼν δεσμεύειν καὶ λύειν ἐπὶ γῆς καὶ οὐρανοῦ, ἔλεγε Κορνηλίῳ ὅτι „ὁμοιοπαθὴς εἰμι κατὰ σὲ ἄνθρωπος", καὶ ἐδίδασκε μὴ ἑαυτὸν προσκυνεῖσθαι ἀλλὰ τὸν Σωτῆρα Χριστόν [1]). — Holl 10

---

6. [4]) B.: ἑκάστην. [5]) E. 306, 24: ψευδωνύμους δὲ ἐκάλει ενταῦθα τὰς ἱερὰς εἰκόνας. [6]) Von οἱ bis ἀπεφήνατο auch E. 307, 18. [7]) Statt τῆς τιμῆς E. 307, 19: τοῦ τιμᾶν. [8]) B. fehlt: τὰς εἰκόνας αὐτῶν.

7. [1]) B. fehlt: ὅτι. [2]) I. Joh. 3, 2. [3]) E. fehlt: δὲ. [4]) Röm. 8, 29. [5]) Matth. 22, 30.

9. [1]) Psalm 103, 4; E.: πῦρ φλέγον.

11. [1]) Apoc. 22, 9.

12. [1]) Act. 10, 26 (14, 15).

Holl 11 13. E. 320, 27: *περὶ δὲ τῶν ἀγγέλων οἱ πατέρες οἱ ἐν Λαοδικείᾳ συνελθόντες — πάντως γὰρ ὅτι διὰ τοιαύτην ὑπόθεσιν συνήχθησαν — λέγουσιν· „εἴ τις ἐγκαταλείπει τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ καὶ ἀγγέλους ὀνομάζει, ἀνάθεμα ἔστω· ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰδωλατρείᾳ προσελήλυθε“* [1].

[Holl 22] 14. C. 134v—135; B. 307v; [E. 349, 8]: *ἤκουσα* [1] [2] *δὲ ὅτι* [3] *καὶ τὸν ἀκατάληπτον Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τινὲς γράφειν ἐπαγγέλλονται·* [1] *ὅ φρίξαι ἐπὶ τοῦ ἀκοῦσαι* [2], *καὶ τὸ πιστεῦσαι βλάσφημον.*

Holl 12 15. C. 139—139v; B. 312; E. 327, 30: *πῶς γὰρ* [1] *τὸν ἀκατάληπτον καὶ ἀνεκδιήγητον καὶ ἀπερινόητον, ἀπερίγραφόν τε γράφειν λέγει τις, ὃν οὐκ ἴσχυσε Μωσῆς ἀτενίσαι;*

Holl 13 16. C. 139v; B. 312v; E. 329, 12: *φασίν τινες ὅτι ἐπειδὴ τέλειος ἄνθρωπος ἐγένετο ἐκ Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου, διὰ τοῦτο ἄνθρωπον αὐτὸν ποιοῦμεν.*

Holl 14 17. C. 140; B. 312v; E. 329, 18: *καὶ διὰ τοῦτο ἐνηνθρώπησεν, ἵνα σὺ* [1] *τὸν ἀκατάληπτον δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο διὰ χειρός* [2] *σου γράψαι δυνηθῇς;*

Holl 15 18. C. 140; B. 312v; E. 329, 32: *οὐκοῦν οὐκ ἔστιν ὅμοιος τοῦ πατρὸς οὐδὲ ζωοποιεῖ τοὺς νεκρούς;*

Holl 16, 17 19. C. 140v; B. 313; E. 331, 1 und 334, 18: *ποῦ γάρ* [1] *σοι διέταξε ταῦτα ἐλθὼν ἐπὶ τῆς* [2] *γῆς, ποιῆσαι ὅμοιον αὐτοῦ* [3] *καὶ προσκυνεῖν ἢ ὁρᾶν. αὕτη ἡ διάταξις τοῦ πονηροῦ δῆλον* [4], *ἵνα καταφρονήσῃς Θεοῦ.*

20. C. 141v; B. 314: *δεῖ οὖν αὐτῷ ζῶντι προσκυνεῖν, ὡς εἶπεν, ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* [1].

[Holl 18] 21. C. 143; B. 315v; [E. 335, 3]: *ὁ Θεὸς γὰρ ἐν πάσῃ τῇ παλαιᾷ καὶ καινῇ ταῦτα ἀναιρεῖ, ἀκριβῶς λέγων· „Κύριον τὸν Θεόν σου* [1] *προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις“* [2], *λέγων· „ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος, καὶ ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ“* [3]. *οὐ δυνάμεθα*

---

13. [1] can. 34 von Laodikeia (abgekürzt).

14. [1] Von *ἤκουσα* bis *ἐπαγγέλλονται* auch E. 349, 8. S. auch Vorbemerkung S. 67. [2] Von *ἤκουσα* bis *ἀκοῦσαι* auch Theod. Stud. Migne 99, 1216 C. S. Vorbemerkung S. 65. [3] *ὡς* E. statt *δὲ ὅτι.*

15. [1] fehlt E.

17. [1] fehlt E. [2] E. *χειρῶν.*

19. [1] fehlt E. [2] fehlt B. und E. [3] E.: *αὐτῷ.* [4] *ἐστιν* E. statt *δῆλον.*

20. [1] Joh. 4, 24.

21. [1] fehlt E. [2] Matth. 4, 10. Nur so weit E. [3] Röm. 14, 11.

οὖν δυσὶ κυρίοις δουλεύειν ζῶντι καὶ νεκρῷ. „ἐπικατάρατος γάρ, φησιν, ὃς κτίσμα παρὰ τὸν κτίσαντα προσκυνήσει.“ πάντα γὰρ ταῦτα περιέχει αὐτὸς καὶ οὐ περιέχεται ὑπό τινος.

IV[1]). Ἐπιστολὴ πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα.

22. C. 143v; B. 316; [E. 336, 6 und 348, 34]: τὴν εἰδωλολατρείαν ἐν τῷ κόσμῳ τῇ ἑαυτοῦ κακοτεχνίᾳ ὁ διάβολος ἐμηχανήσατο καὶ ἐν τῷ κόσμῳ ἔσπειρε τοῦτο καὶ ἐθεμελίωσε καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀπέστρεψε· νῦν δὲ πάλιν μετὰ τὰς αἱρέσεις καὶ τὰ εἴδωλα εἰς ἀρχαίαν εἰδωλολατρείαν τοὺς πιστοὺς καθείλκυσε καὶ ἠπάτησε. νοήσει[1]) γὰρ ἡ σὴ εὐσέβεια καὶ[2]) ἡ ἐκ Θεοῦ σοι δοθεῖσα σοφία καὶ ἐν βάθει νοημάτων ἐρευνήσει[2]), εἰ πρέπον ἐστὶ Θεὸν ἔχειν ἡμᾶς[3]) ζωγραφητὸν διὰ χρωμάτων. τίς[4]) ἤκουσε τοῦτο ποτέ[4]); [Holl 19, 21]

23. C. 152; B. 324v; E. 349, 16: τίς τῶν παλαιῶν πατέρων Χριστοῦ εἰκόνα ζωγραφήσας ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν οἴκῳ ἰδίῳ κατέθετο; τίς[1]) ἐν βήλοις θυρῶν τῶν ἀρχαίων ἐπισκόπων Χριστὸν ἀτιμάσας ἐζωγράφησε; τίς τὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, Μωσέα τε καὶ τοὺς λοιποὺς[2]) προφήτας καὶ πατριάρχας[3]), ἢ Πέτρον, ἢ Ἀνδρέαν, ἢ Ἰάκωβον, ἢ Ἰωάννην, ἢ Παῦλον[4]), ἢ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους ἐν[5]) βήλοις ἢ ἐν τοίχοις ζωγραφήσας[5]), οὕτως παρεδειγμάτισε καὶ ἐθριάμβευσε; Holl 23

24. E. 353, 12: ἅμα δὲ καὶ ψεύδονται ἐξ ἰδίας αὐτῶν ἐννοίας μορφὰς τῶν ἁγίων ἄλλως καὶ ἄλλως ἀνατυποῦντες, ποτὲ μὲν γέροντας ποτὲ δὲ νεωτέρους τοὺς αὐτοὺς ⟨γράφοντες⟩[1]), ἃ μὴ ἑωράκασιν ἐμβατεύοντες. κόμην γὰρ ἔχοντα τὸν Σωτῆρα γράφουσιν ἐξ ὑπονοίας διὰ τὸ Ναζωραῖον αὐτὸν καλεῖσθαι, ἐπείπερ[2]) οἱ Ναζωραῖοι κόμας ἔχουσιν. σφάλλονται δὲ οἱ τοὺς τύπους αὐτῷ συνάπτειν πειρώμενοι· οἶνον γὰρ ἔπινεν ὁ Σωτήρ, ὃν οἱ Ναζωραῖοι οὐκ ἔπινον. Holl 24

25. E. 357, 25: καὶ αὐτὸ γὰρ ὅπερ πλάσσουσιν ἀπὸ ἰδίας ἐννοίας διανοούμενοι, ψεύδονται· γράφουσι γὰρ Πέτρον τὸν ἅγιον ἀπό- Holl 26

IV. [1]) Nach M. 293 D.; E. 336, 6; C. 142v; B. 316.

22. [1]) Auch Theod. Stud. Migne 99, 1213 D: νοήσει ἡ σὴ θεοσέβεια, εἰ πρέπον ἐστὶ Θεὸν ἔχειν ζωγραφητὸν διὰ χρωμάτων. [2]) Von καὶ bis ἐρευνήσει fehlt E. wie Theod. Stud. [3]) E.: ἔχειν ἡμᾶς Θεόν. [4]) Von τίς bis ποτέ fehlt E.

23. [1]) ἢ E. statt τίς. [2]) λοιποὺς fehlt E. [3]) καὶ πατριάρχας fehlt E. [4]) ἢ Παῦλον fehlt E. [5]) Von ἐν bis ζωγραφήσας fehlt E.

24. [1]) add. Holl. [2]) corr. Holl; codd.: εἴπερ.

στολον οἱ πλάνοι γέροντα ἄνδρα, τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ γένειον κεκαρμένον· γράφουσι δὲ καὶ τὸν ἅγιον Παῦλον ἄλλοι μὲν ἀναφαλαντέα, ἄλλοι δὲ φαλακρὸν γενειήτην καὶ τοὺς ἄλλους μαθητὰς ψιλῶς κεκαρμένους.

Holl 27 26. E. 358, 22: εἰ τοίνυν κόμην εἶχεν ὁ Σωτήρ, οἱ δὲ ἄλλοι μαθηταὶ ἦσαν κεκαρμένοι, καὶ μὴ ἦν αὐτὸς κεκαρμένος καὶ ἴσος αὐτοῖς φαινόμενος, τίνι λόγῳ Φαρισαῖοι καὶ οἱ Γραμματεῖς τριάκοντα ἀργύρια ἐδίδουν τῷ Ἰούδᾳ μισθοῦ χάριν, ὅπως φιλήσας αὐτόν, ὑποδείξῃ αὐτοῖς, ὅτι οὗτός ἐστιν ὃν ζητεῖτε, δυνάμενοι καὶ δι' ἑαυτῶν καὶ ὑπ' ἄλλων γνῶναι διὰ τοῦ σημείου τῆς κόμης ὃν ἐζήτουν εὑρεῖν καὶ μὴ μισθὸν δοῦναι;

[Holl 29, 30] 27. C. 153v—154; B. 326—326v; [E. 362, 22 und 27]: οὐχ ὁρᾷς θεοφιλέστατε βασιλεῦ, τὸ ἔργον οὐ πρέπον Θεῷ· διὸ παρακαλῶ, βασιλεῦ θεοσεβέστατε καὶ μισοπόνηρε, πᾶσαν πλάνην ἐλέγχων, τῷ ἐν σοὶ ζήλῳ Θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διὰ στερεᾶς σου νομοθεσίας μετὰ προστίμου ὁριζομένης, εἰ δυνατόν, — πιστεύω δὲ ὅτι ἐὰν [1]) θέλῃς ἐν Θεῷ δύνασαι, — ὅπως [2]) τὰ βῆλα, ὅπου ἐὰν εὑρεθῇ ἔχοντα ψευδῶς μὲν ὅμως δὲ ἢ ἀποστόλων ἢ προφητῶν ζωγραφίας ἢ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου καὶ Χριστοῦ, ταῦτα πάντα συλλεγέντα ἀπὸ ἐκκλησιῶν ἢ βαπτιστηρίων ἢ οἰκιῶν ἢ μαρτυρίων εἰς ταφὴν πτωχῶν προχωρήσεις [2]) [3]), τὰ [4]) δὲ ἐν τοίχοις διὰ χρωμάτων λευκανθῆναι· τὰ δὲ ἐν μουσαρίῳ προληφθέντα γραφῆναι, ἐπειδὴ δυσχερές ἐστι τὸ [5]) τοιοῦτο ἀνασκεύασμα [4]), ἐν τῇ δοθείσῃ σοι ὑπὸ Θεοῦ σοφίᾳ εἰδέναι, πῶς προστάξεις· εἰ [6]) μὲν δυνατὸν ταῦτα [7]) ἀνασκευασθῆναι, εὖ ἂν ἔχοι [8])· εἰ δὲ ἀδύνατον, ἀρκεσθῆναι τοῖς προγεγονόσι καὶ μηκέτι τινὰ ζωγραφεῖν οὕτως [6])· καὶ γὰρ οἱ ἡμέτεροι πατέρες οὐδὲν ἄλλο ἔγραφον, εἰ μὴ τὸ σημεῖον τοῦ Χριστοῦ τὸ σωτήριον ἐν ταῖς ἑαυτῶν [9]) θύραις καὶ πανταχοῦ.

[Holl 20] 28. C. 151v; B. 322v—323; [E. 340, 8] [1]): ὅτι ἀεὶ μὲν οὖσα καὶ ὑπὸ ὀλίγων πάλαι φυλαχθεῖσα διὰ δὲ τὴν τοῦ Ἀρείου κακο-

---

27. [1]) B.: ἄν. [2]) Hierfür E. 362, 22: ὅπως τὰ βῆλα τὰ ἔχοντα τοιαύτην γραφὴν συλλεγέντα εἰς ταφὴν τῶν πτωχῶν προχωρήσειεν. [3]) B.: προχωρήσει. [4]) Von τὰ bis ἀνασκεύασμα auch E. 362, 24—29. [5]) τὸ fehlt C. und B. [6]) Von εἰ bis οὕτως auch E. 362, 29 ff. [7]) ταῦτα fehlt E. [8]) καλόν E. statt εὖ ἂν ἔχοι. [9]) B.: αὐτῶν.

28. [1]) E. nur frei wiedergegeben: εἰσφέρει ἑαυτὸν ἐν τῇ ἐπιστολῇ, τῇ πίστει τῶν ἐν Νικαίᾳ πατέρων ἐκ νέας ἡλικίας ἠκολουθηκέναι. καὶ ὡς οἱ γονεῖς αὐτοῦ ἐν ταύτῃ γεγέννηνται, καὶ τὴν αὐτὴν κατεῖχον ὁμολογίαν.

δοξίαν ὑπὸ οἰκουμενικῆς συνόδου ἁγίων πατέρων ἡμῶν ἐπισκόπων ἐν Νικαίᾳ τῇ πόλει ὁμολογηθεῖσα, καὶ ἔστιν αὕτη, ὡς ὡμολόγησαν καὶ ὑπέγραψαν τριακόσιοι δεκαοκτὼ ἐπίσκοποι, οὐ πρόσφατον ἐκθέμενοι πίστιν, ἀλλὰ τὴν ἀεὶ οὖσαν ὁμολογήσαντες, οἷς καὶ ἡμεῖς ὡς υἱοὶ ἀκολουθοῦντες ἀπὸ νέας ἡλικίας, αὐτοί τε καὶ οἱ ἡμῶν γονεῖς ἐν αὐτῇ γεγεννημένοι, τὴν αὐτὴν ὁμολογοῦμεν τε καὶ κατέχομεν· ὡς καὶ σύ, εὐσεβέστατε βασιλεῦ· καὶ ἔστιν αὕτη· πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα . . . (καὶ τὰ ἑξῆς τοῦ συμβόλου),

29. C. 151v; B. 324; E. 364, 20: *(εἰ[1]) δὲ ἔτι ἀπαναισχυντοῖεν[1]), τῆς ἐπιστολῆς ταύτης ἀντεχόμενοι, ἐκβιασθήσονται καὶ τοῖς ἄλλοις οἷς περιέχει ἀτόποις ἐξακολουθεῖν, ὡς ἐξεῖναι αὐτοῖς καὶ τοῖς σάββασιν οὐ τῆς τεσσαρακοστῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν[2]) ἄλλοις καιροῖς ἀσιτεῖν ἄχρις ἐνάτης ὥρας, μεθ' ἣν ἀπονηστίζεσθαι καὶ καταλύειν τὰς ἀσιτείας[2]).)* Holl 31

30. C. 152; B. 324; [E. 340, 20]; [M. 293 D][1]): *(πρῶτα μὲν ὡμολόγησεν, ὅτι γέλως καὶ χλεύη τῆς φλυαρίας τοιαύτης ἕνεκεν τοῖς πολλοῖς πρόκειται· ἔπειτα δὲ ἐπήγαγεν·) ὅτι πολλάκις τοῖς δοκοῦσι σοφοῖς ταῦτα περιαιρεθῆναι συμβουλεύσας, καίτοι γε ἐπισκόποις οὖσι καὶ διδασκάλοις καὶ συλλειτουργοῖς, ὑπὸ πάντων οὐκ ἠκούσθην, ἀλλ' ὑπ' ἐνίων καὶ τούτων ὀλίγων παντελῶς.* [Holl 28]

V. *Πρὸς Ἰωάννην τὸν Αἰλείας ἐπίσκοπον ἐπιγεγραμμένη ἐπιστολή*[1]).

31. C. 154v—155; B. 327v—328[1]): *Ὁ δὲ Θεὸς τῆς εἰρήνης ποιήσει μεθ' ἡμῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ φιλανθρωπίαν εἰς τὸ συντριβῆναι*

---

29. [1]) Hierfür E.: *εἰ δὴ οὖν ἔτι τῇ ἀναισχύντῳ ἐπιμένοιεν γνώμῃ.* [2]) E.: *ἐν τοῖς ἄλλοις καιροῖς ἄχρις ἐνάτης ὥρας τὴν νηστείαν παραφυλάττειν.*

30. [1]) E.: *(ὁμολογεῖ, πρῶτα μὲν ὡς χλεύη τοῖς πολλοῖς ἐπὶ τοῖς ληρωδουμένοις αὐτῷ προὔκειτο, ἔπειτα δὲ ὅτι καὶ τοῖς συνεπισκόποις καὶ συλλειτουργοῖς συμβουλεύσας ταῦτα περιαιρεθῆναι, οὐκ ἠκούσθη.)* [2]) M.: *(εὕρομεν ἐν τῷ τέλει τῆς ἐπιστολῆς ἔμφασιν τοιάδε περιέχουσαν·) ὅτι πολλάκις λαλήσας τοῖς συλλειτουργοῖς μου περιαιρεθῆναι τὰς εἰκόνας οὐκ ἐδέχθην παρ' αὐτῶν οὐδὲ πρὸς βραχὺ ἀκοῦσαι τῆς ἐμῆς φωνῆς ἠνέσχοντο.*

V. [1]) Nach C. 154v; B. 327v.

31. [1]) Hierzu die lateinische Übersetzung in der Epistula Epiphanii Cyprii missa ad Johannem episcopum a sancto Hieronymo translata, cap. 8 u. 9 (ed. J. Hilberg, p. 410) und in den Libri Carolini IV, 25:

[8]. **Cum haec ita se habeant, dilectissime, custodi animam tuam et desine circa nos murmurare; dicit enim scriptura diuina:**

τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν καὶ ἀποδιωχθῆναι πᾶσαν πρόφασιν πονηρὰν εἰς τὸ μὴ σχισθῆναι τὸν σύνδεσμον ἐξ ἡμῶν τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀνυποκρίτου ἀγάπης καὶ εἰρήνης καὶ ὀρθῆς πίστεως καὶ ἀληθείας. ἐπειδὴ δὲ ἤκουσα ὅτι τινὲς ἐγόγγυσαν καθ' ἡμῶν, ὅτι ἐν τῷ διαβαίνειν ἡμᾶς ἐπὶ τὸν ἅγιον τόπον τῆς Βεθὴλ τοῦ συναγελασθῆναι τῇ σῇ τιμιότητι, ὡς ἤλθομεν εἰς τὴν κώμην τὴν λεγομένην Ἀνανθὰ θεασάμενοι λύχνον καιόμενον, καὶ ἐρωτήσαντες ἔγνωμεν ἐκκλησίαν εἶναι ἐν τῷ τόπῳ, εἰσερχόμενοι δὲ τοῦ εὐχὴν ἐπιτελέσαι, εὕρομεν βῆλον ἐν τῇ θύρᾳ βαπτόν, ἐν ᾧ ἐζωγράφητο ἀνδροείκελόν τι εἰδωλοειδές· ὃ ἔλεγον τάχα, ὅτι Χριστοῦ ἦν τὸ ἐκτύπωμα ἢ ἑνὸς τῶν ἁγίων· οὐ γὰρ μέμνημαι ἐγὼ θεασάμενος. καὶ εἰδώς, ὅτι μυσός ἐστιν ἐν ἐκκλησίᾳ τοιαῦτα [2]) εἶναι, διέρρηξα αὐτὸ καὶ συνεβούλευσα ἀμφιάσαι ἐν αὐτῷ πένητα τελευτήσαντα. οἱ δὲ γογγύσαντες ἔλεγον· ἔδει αὐτὸν ἀλλάξαι ἐκ τῶν ἰδίων τὸ

---

nolite murmurare ad inuicem, sicut quidam murmurauerunt et a serpentibus perierunt. magis adquiesce ueritati et dilige diligentes te et ueritatem. Deus autem pacis praestet nobis iuxta suam clementiam, ut conteratur satanas sub pedibus Christianorum et abiciatur omnis occasio peruersa, ne scindatur in nobis uinculum caritatis et pacis et rectae fidei praedicatio.

[9]. (Von hier an auch Libri Carolini:) Praeterea — quia audiui quosdam murmurare contra me — quando simul pergebamus ad sanctum locum, qui uocatur Bethel, ut ibi collectam tecum ex more ecclesiastico facerem, et uenissem ad uillam, quae dicitur Anablata, uidissemque ibi praeteriens lucernam ardentem et interrogassem, qui locus esset, didicissemque esse ecclesiam et intrassem, ut orarem, inueni ibi uelum pendens in foribus eiusdem ecclesiae tinctum atque depictum et habens imaginem quasi Christi uel sancti cuiusdam; non enim satis memini, cuius imago fuerit. cum ergo hoc uidissem, in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem, scidi illud et magis dedi consilium custodibus eiusdem loci, ut pauperem mortuum eo obuoluerent et efferrent. illique contra me murmurantes dicere: 'si scindere uoluerat, iustum erat, ut aliud daret uelum atque mutaret'. quod cum audissem, me daturum esse pollicitus sum et ilico esse missurum. paululum autem morarum fuit in medio, dum quaero optimum uelum pro eo mittere; arbitrabar enim de Cypro mihi esse mittendum. nunc autem misi, quod potui repperire, et precor, ut iubeas presbytero ipsius loci suscipere uelum a lectore, quod a nobis missum est, et deinceps praecipere in ecclesia Christi istius modi uela, quae contra religionem nostram ueniunt, non adpendi. decet enim honestatem tuam hanc magis habere sollicitudinem et uti scrupulositate, quae digna est ecclesiae Christi et populis, qui tibi crediti sunt.

31. [2]) B.: ταῦτα.

βῆλον πρινὴ αὐτὸ σχίσῃ· καίτοι γε ἐμοῦ ὑποσχομένου, ὅτι ἀντ' αὐτοῦ ἀποστελῶ ἕτερον, ἐβράδυνα δὲ τοῦ ἀποστεῖλαι διὰ τὸ ἀναγκαῖόν με ζητεῖν· προσεδόκων γὰρ ἀπὸ Κύπρου ἀποστέλλεσθαί μοι. νῦν οὖν ὅπερ εὗρον ἀπέστειλα. καταξίωσον οὖν κελεῦσαι τῷ πρεσβυτέρῳ τῆς παροικίας δέξασθαι παρὰ τοῦ ἀναγνώστου[3] *τὸ ἀπεσταλμένον. καὶ παρακαλῶ, πρόσταξον, ἵνα μὴ τοιαῦτα ἁπλοῦται ἐν ταῖς ἐκκλησίαις· πρέπει γὰρ τῇ σῇ τιμιότητι περὶ πάντων φροντίζειν. καὶ ἀκριβολογεῖν*[4]) *περὶ τῶν συνφερόντων τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ καὶ τοῖς λαοῖς.*

Soviel geben uns von den in Frage stehenden Schriften die in den beiden Werken des Nikephoros angeführten Bruchstücke wieder.

Und nun fragt es sich: stammen diese Fragmente wirklich alle von Epiphanios? Und wenn nicht, in welcher Zeit und in welcher Absicht sind sie verfaßt worden? Was die beiden Stücke aus der ersten Schrift, dem „Testament", anlangt, welche eine an die Gemeinde gerichtete Ermahnung darstellen, an den Überlieferungen festzuhalten und keine Bilder in den Kirchen aufzustellen, sondern stets Gott im Herzen zu bewahren, so können sie echt sein und tatsächlich von Epiphanios stammen. Diese Frage kann jedoch erörtert werden nur nach einer Analyse der übrigen unechten Schriften, zu der ich jetzt übergehen möchte.

Aus der zweiten Schrift, der „*δογματικὴ ἐπιστολή*", ist nur ein Bruchstück eines einzigen Satzes überliefert: *εἴ τις τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ Λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύει κατανοῆσαι* ... Zu ergänzen ist zweifellos: *ἔστω ἀνάθεμα*, wie das schon Holl getan hat. Was von der vermeintlichen Zugehörigkeit dieses Satzes zu Epiphanios zu halten ist, wird sich aus der Analyse der dritten Schrift ergeben, in der wir auf verwandte Gedanken stoßen.

Holl glaubte schon dem Titel dieser Schrift entnehmen zu können, daß sie in das 4. Jahrhundert fällt. Es werden hier nämlich bei Anführung der hl. Personen, die man auf Bildern darstellte, genannt: „*εἰκόνας . . . τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Θεοτόκου καὶ τῶν μαρτύρων, ἔτι δὲ καὶ ἀγγέλων καὶ προφητῶν*". Holl weist darauf hin, daß hier hinter den Märtyrern eine Kategorie fehlt, „die man später niemals vergaß — die Asketen, die Mönchheiligen".

31. [3]) C.: *τοῦ ἀναγνώς.* [4]) C.: *ἀκριβεῖ λόγον.*

„Man nennt später, sagt er, entweder wenn man die Märtyrer besonders aufführt, neben ihnen die Mönchheiligen, oder faßt man beide Gruppen mit dem Ausdruck ‚*οἱ ἅγιοι*' zusammen." Und zwar fängt dies nach Holl im 5. Jahrhundert mit den Styliten an, als man Bilder dieser Heiligen anzufertigen und zu verehren begann[1]. Aus dem Fehlen der Kategorie der „*ἅγιοι*" in unserem Titel schließt Holl, daß diese Schrift älter als das 5. Jahrhundert ist und folglich chronologisch dem Epiphanios zugeordnet werden kann.

Dazu ist zweierlei zu sagen. Einmal wird in unseren Schriften an anderen Stellen sehr wohl von Bildern der *ἅγιοι* gesprochen, und zwar schon in dieser Schrift selbst (s. Bruchst. 6 und 7) und ferner auch im sog. Brief an Theodosios I. (Bruchst. 24). Aus den Ausführungen von Holl selbst würde also folgen, daß diese Stellen nicht von Epiphanios stammen können, da Holl annimmt, daß solche Bilder erst im 5. Jahrhundert aufgekommen sind[2]. Ferner ist es nicht richtig, daß in späterer Zeit bei ähnlichen Aufzählungen die *ἅγιοι* nie gefehlt haben. Vielmehr ist dies noch im 8. Jahrhundert bisweilen der Fall gewesen. Im „*ὅρος*" des bilderfeindlichen Konzils von 754, der auf dem 7. ökumenischen Konzil verlesen wurde, stoßen wir zweimal auf die Aufzählung: „. . . *Θεοτόκου, προφητῶν, ἀποστόλων τε καὶ μαρτύρων.*" [3] Die Mönchheiligen sind hier weder einzeln angeführt, noch mit anderen Kategorien zusammen als „*οἱ ἅγιοι*" zitiert. Desgleichen verliest auf dem 7. ökumenischen Konzil der zur Orthodoxie bekehrte ehemalige Bilderstürmer Theodosios von Ammorion ein Glaubensbekenntnis, in welchem es u. a. heißt[4]: „*ἀνιστορεῖσθαι δὲ εὐδοκῶ . . . τὴν εἰκόνα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἁγίας Θεοτόκου ἐκ παντοίας ὕλης . . . ὁμοίως ἀνιστορεῖσθαι τὰς πολιτείας τῶν ἁγίων καὶ εὐφημιῶν ἀποστόλων, προφητῶν τε καὶ μαρτύρων, ἵνα γνωρίζωνται οἱ ἆθλοι καὶ οἱ ἀγῶνες αὐτῶν.*"

Dagegen nennt Theodosios weiter bei der nächsten Aufzählung: „*εἰκόνας Ἰησοῦ Χριστοῦ, Θεοτόκου, ἁγίων πάντων καὶ μακαρίων*

---

[1]) Holl, S. 366f. Auch verweist hier Holl auf seine interessante Schrift in den „Philotesia" für P. Kleinert, 1907. (Gesammelte Aufsätze II, S. 388 ff.)

[2]) Ob diese Auffassung den Tatsachen entspricht, und ob die Beschränkung des Begriffes *ἅγιοι* auf die Mönchheiligen und die Märtyrer berechtigt ist, möchte ich hierbei dahingestellt sein lassen, da die Erörterung dieser Frage zu weit führen würde.

[3]) Mansi XIII, 272 B und Mansi XIII, 272 D. [4]) Mansi XII, 1014 C D.

πατέρων καὶ ἀσκητῶν." Folglich gibt es auch im 8. Jahrhundert keine feste und unabänderliche Formel für solcher Art Aufzählungen, und das Fehlen der einen oder der anderen Kategorie in einer Schrift gibt durchaus keine Gewähr für ihre Datierung. Allerdings finden wir in den Schriften der echten Bilderverehrer die *ἅγιοι* in ähnlichen Zusammenhängen stets und ausnahmslos vertreten, und die einzigen Dokumente des 8. Jahrhunderts, wo sie bisweilen ausgelassen werden, sind eben, soviel ich sehen kann, die Bestimmungen des bilderfeindlichen Konzils von 754 und das Glaubensbekenntnis eines neugebackenen Bilderverehrers, der von heute auf morgen vom Ikonoklasmus zur Orthodoxie übergetreten ist. Diese — wenn auch nur oberflächliche — Ähnlichkeit unseres Stückes mit dem bilderfeindlichen Schrifttum des 8. Jahrhunderts ist festzuhalten [1]).

Ihrem Inhalt nach ist unsere Schrift nichts anderes als eine Polemik gegen bilderfreundliche Theorien, und zwar richtet sie sich insbesondere gegen zwei Thesen der Bilderfreunde. Ihr Verfasser lehnt sich dagegen auf, daß seine Gegner sagen, „*οἱ πατέρες εἴδωλα ἐθνῶν ἐβδελύξαντο, ἡμεῖς δὲ τὰς εἰκόνας τῶν ἁγίων ποιοῦμεν εἰς μνημόσυνον αὐτῶν, καὶ εἰς τιμὴν ἐκείνων ταύτας προσκυνοῦμεν*" (Bruchst. 6) und „*ἐπειδὴ* [*Θεοῦ Λόγος*] *τέλειος ἄνθρωπος ἐγένετο ἐκ Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου, διὰ τοῦτο ἄνθρωπον αὐτὸν ποιοῦμεν*" (Bruchst. 16). Der Bekämpfung der ersten These sind Bruchstücke 6—13 gewidmet, in denen ausgeführt wird, daß

---

[1]) Wenn Holl meint, daß für die frühe Entstehung der Schrift auch die Tatsache spräche, daß im Bruchst. 19 (nach meiner Ausg.) den Bilderverehrern nicht einfach die Proskynese der Bilder vorgeworfen wird, sondern ihr Bestreben, die Bilder „*προσκυνεῖν ἢ ὁρᾶν*", so ist auch dieses Argument nicht stichhaltig. Dem ist eine Stelle aus dem „Synodikon" entgegenzuhalten, das in den byzantinischen Kirchen alljährlich in der „Woche der Orthodoxie" zum Andenken an die Überwindung des Bildersturmes verlesen wurde. Dieses Dokument ist nach der Wiederherstellung der Bilder im 9. Jahrhundert zusammengestellt und in der nachfolgenden Zeit bis ins 12. Jahrhundert vervollständigt worden. (S. darüber Uspenskij, Očerki vizantijskoj obrazovannosti, und neuerdings A. Michel, Die jährliche Eucharistia nach dem Bildersturm, Oriens Christianus, 1926.) Nun ist an einer Stelle dieses Denkmals, die — wie aus dem Gesagten hervorgeht — nicht vor Mitte des 9. Jahrhunderts entstanden sein kann, das Moment des „*ὁρᾶν*" noch viel stärker betont als in dem Fragment, auf welches Holl hinweist. Es heißt hier nämlich (Mansi XIII, 817): „*Τοῖς λόγῳ μὲν τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου δεχομένοις, ὁρᾶν δὲ ταύτην δι᾽ εἰκόνων οὐκ ἀνεχομένοις . . . ἀνάθεμα.*"

die Darstellung der Heiligen im gemeinen und toten Stoff ihrer hohen Herrlichkeit nicht zu Ehren, sondern vielmehr zu Unehren dient, ferner, daß die Bilder Gegenstände darstellen, die gar nicht vorhanden sind, z. B. Knochen und Sehnen bei den Engeln, und endlich, daß die Heiligen selbst gar nicht verehrt werden (*προσκυνεῖσθαι*) wollten. Der Bekämpfung der zweiten These dienen die Bruchstücke 14—20, in welchen betont wird, daß Christus Gott und dem Vater gleich ist und infolgedessen stets unfaßbar und unabbildbar bleibe. Im letzten, 21. Bruchstück, wird gesagt, daß Gott sowohl im Neuen wie auch im Alten Testament den Bilderdienst verboten hat.

Die Schrift läßt also eine lebhafte gegenseitige Polemik zweier Parteien über die Bilderfrage erkennen; denn die hier angeführten Erklärungen der Bilderfreunde, weshalb Bilder von Christus und von Heiligen angefertigt werden dürfen und sollen, sind ja selbst bereits Einwände auf bestimmte, von seiten der Bilderfeinde gemachte Vorstellungen[1]). Und sie weist auf einen beiderseitigen Besitz von ausgearbeiteten Theorien zu den strittigen Fragen hin. Wenn diese Tatsache schon an sich geeignet ist, gegenüber einem Versuche, die Schrift in das 4. Jahrhundert zurückzuverlegen, die stärksten Bedenken zu erwecken, so führt eine nähere Betrachtung des Charakters der hier gegebenen Thesen und Gegenthesen zur Erkenntnis der vollkommenen Unmöglichkeit eines solchen Versuchs.

Die Bilderfreunde, gegen die unsere Schrift polemisiert, haben also verkündet, daß sie Bilder der Heiligen aus Liebe zu ihnen anfertigen, in der Absicht, sie hierdurch zu ehren, und in dem Wunsch, ein Andenken von ihnen zu besitzen; die Anfertigung der Bilder Christi sei aber durch seine Fleischwerdung gerechtfertigt, denn da er Mensch geworden ist, darf er auch als solcher in seiner menschlichen Gestalt abgebildet werden. Der erste Satz, der sich auf die Liebe zur dargestellten Person beruft, ist — als ein argumentum ad hominem — so oft vorgebracht worden, wie die Bilderfrage überhaupt aufgeworfen wurde. Schon in der heidnischen Antike haben die Freunde der Bilder von ihm Gebrauch gemacht[2]). So gibt dieser Satz, gesondert betrachtet, gar keinen Anhaltspunkt für die Datierung. Anders aber, wenn er, wie dies

[1]) Ganz besonders deutlich geht das aus dem zitierten Satz des Bruchst. 6 hervor.

[2]) Vgl. Holl S. 385.

in unserer Schrift der Fall ist, in Verbindung steht mit der Behauptung, daß Bilder von Christus infolge seiner Fleischwerdung angefertigt werden dürfen. Denn hierin erkennen wir die typischen Züge der bilderfreundlichen Argumentation aus der Epoche des großen Bilderstreites von Byzanz. Daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist und einen darstellbaren, umschreibbaren (*περίγραπτον*) Leib angenommen hat, ist das zentrale, das wichtigste Argument des orthodoxen Schrifttums des 8. und 9. Jahrhunderts für die Darstellbarkeit Christi im Bilde. Die christologischen Gedankengänge stehen in dieser Epoche so im Mittelpunkt der Polemik um die Bilder, daß die ganze Bilderfrage, in den Bereich christologischer Streitigkeiten übertragen, zu einer christologischen Frage wird. So ist es im 8. und 9. Jahrhundert: das christologische Problem bildet den Kern der Bilderfrage. Man würde sich aber sehr täuschen, wenn man annehmen wollte, daß Christologie und Bilderfrage in der orthodoxen Kirchenliteratur stets miteinander verbunden wurden. Vielmehr tritt diese Verbindung verhältnismäßig spät auf und kann relativ genau datiert werden: erst nach der endgültigen Festlegung des christologischen Dogmas im 5., 6. und 7. Jahrhundert geht die Kirche dazu über, die Verehrung heiliger Bilder dogmatisch zu begründen. Zum erstenmal begegnen wir einer Rechtfertigung der bildlichen Darstellungen Christi durch den Hinweis auf seine Menschwerdung in einer Schrift des Johannes, Erzbischof von Thessalonich, der auf dem sechsten ökumenischen Konzil (680) Vertreter des päpstlichen Stuhles war[1]. In die gleiche Zeit etwa fällt auch die bekannte Bestimmung des Quinisextums (692), welche vorschreibt, statt der alten Darstellungen Christi in Gestalt eines Lammes ihn nunmehr stets als Menschen darzustellen, „*πρὸς μνήμην τῆς ἐν σαρκὶ πολιτείας*“[2]. In den Schriften älterer Kirchenväter finden wir dagegen nicht die leisesten Anspielungen auf die Verbindung der Bilderfrage mit der christologischen Dogmatik, geschweige denn, daß sie irgendwo in einer so deutlichen und ausgeprägten Form ausgesprochen wäre, wie dies die Zeitgenossen des angeblichen Epiphanios ihm gegenüber getan haben sollen. Kein Zweifel aber, daß die Bilderverehrer des 8. Jahrhunderts, die auf dem Konzil von Nikaea alle möglichen Stellen aus den Kirchenvätern

---

[1]) Mansi XIII, 164 E. [2]) Kanon 82, Mansi XI, 980 A, B.

zusammenlasen, die irgendwie für die Bilder sprachen — ohne dabei auch auf ganz irrelevante blasse und zweideutige Zeugnisse verzichten zu wollen —, es nie versäumt hätten, eine Schrift zu zitieren, welche, ähnlich wie sie selbst, die Darstellbarkeit Christi aus seiner Menschwerdung ableitete. Solch eine Schrift hat es aber bis ins Ende des 7. Jahrhunderts nicht gegeben, bis in die Zeit also, die an der Schwelle des großen Bilderstreites lag, in die die Wirksamkeit der Männer fällt, welche mit dem ersten Bilderverteidiger unter Leon III., dem Patriarchen Germanos, zu einer Generation gehörten. Selbst in der von Leontios, Bischof von Neapolis auf Kypern, verfaßten Schrift, einer langen und ausführlichen Apologie der heiligen Bilder gegen die Juden[1]), in der offenbar alle Argumente für die Bilder, die der Verfasser überhaupt kannte, verwertet worden sind, finden wir kein einziges Argument christologischer Art. Leontios hat aber noch in der Mitte des 7. Jahrhunderts gelebt; er ist erst nach der Thronbesteigung Konstans' (641) gestorben[2]).

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß wir die Möglichkeit haben, mit einer relativ großen Genauigkeit die Zeit zu bestimmen, in welcher zum erstenmal in der christlichen Literatur Bilderfrage und christologische Dogmatik miteinander verbunden wurden; und zwar ist dies etwa 300 Jahre nach Epiphanios geschehen[3]).

Es ist ferner nicht wenig auffallend, daß im Bruchst. 20 auf das Gebot verwiesen wird, Gott „im Geist und in der Wahrheit" zu verehren. Es ist nämlich von den Bilderfeinden des 8. und 9. Jahrhunderts gegen den Kult der Christusbilder keine andere Stelle aus der hl. Schrift so häufig zitiert worden, wie eben dieser Spruch des Johannisevangeliums (4, 24).

---

[1]) Mansi XIII, 44—53.

[2]) H. Gelzer, Leontios v. Neapolis in d. Realenzykl. f. protest. Theologie.

[3]) Die Geschichte der Verknüpfung von Bilderfrage und Christologie habe ich eingehend behandelt in meinem oben zitierten Aufsatz im „Seminarium Kondakovianum. Recueil d'études I". Hier habe ich mich gegen die verbreitete Ansicht gewandt, daß eine solche Verbindung im orthodoxen Schrifttum erst nach dem bilderfeindlichen Konzil von 754 Eingang gefunden hat, und daß sie somit lediglich als eine Antwort auf die bilderfeindlichen Angriffe dieses Konzils zu betrachten sei, — eine Ansicht, die das ganze Bilderproblem in ein falsches Licht stellt und den historischen Tatsachen widerspricht. In einem Widerspruch zu denselben befindet sich nun aber auch die entgegengesetzte Annahme, welche meinen will, daß die Bilderfrage bereits im 4. Jahrhundert in die Bahnen christologischer Streitigkeiten gelenkt worden sei.

Zu dem Satz im letzten (21) Bruchstück unserer Schrift: „*ὁ Θεὸς γὰρ ἐν πάσῃ τῇ παλαιᾷ καὶ καινῇ ταῦτα ἀναιρεῖ, ἀκριβῶς λέγων· κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις*"... bemerkt Holl: „Epiphanios unterstreicht noch, als ob er einen späteren Einwand vorausgesehen hätte, daß das Gebot, Gott allein anzubeten, ebensogut im Alten wie im Neuen Testament stünde" [1]). Wäre es aber nicht vorsichtiger und zugleich natürlicher, statt eine solche Vorahnung des angeblichen Epiphanios zu vermuten, einfach anzunehmen, daß der Autor dieser Zeilen jenen „späteren" Einwand kannte und ihn hiermit zu beseitigen suchte? Ich glaube, daß nach dem Vorangehenden auf diese Frage nur eine Antwort möglich ist. Es wurde nämlich von den Bilderfreunden des 8. Jahrhunderts gegenüber der Berufung der Ikonoklasten auf das Bilderverbot des Alten Testaments wiederholt darauf hingewiesen, daß dieses Verbot (dem sie übrigens andere „bilderfreundliche" Bibelstellen gegenüberstellten), wie auch vieles im Alten Testament, nur eine zeitliche Bedeutung besitzt und lediglich dazu bestimmt war, die Juden vor dem Götzendienst, dem sie sonst, gleich anderen antiken Völkern, leicht anheimgefallen wären, abzuhalten, daß es aber nicht für die Christen gilt, die durch den Erlöser endgültig von der Idolatrie befreit worden sind. „Wie ein weiser Arzt, sagt Johannes Damascenus, nicht allen und nicht immer dieselbe Art Heilmittel gibt, sondern seine Arznei nach dem jeweiligen Zustand richtet, indem er das Land, die Krankheit, die Tageszeit und das Alter berücksichtigt, und eine andere dem Jüngling, eine andere dem reifen Mann reicht, eine andere dem Leidenden, eine andere wiederum dem Genesenden, und auch allen Leidenden nicht dieselbe, sondern je nach dem Grad und nach der Art der Krankheit, ein anderes Mittel im Sommer und ein anderes im Winter und auch im Herbst und im Frühjahr erteilt, so hat auch der weiseste Arzt der Seelen denjenigen, die, sich im jugendlichen Alter befindend, an der Krankheit der Idolatrie litten, Götzen für Götter hielten, sie wie Götter verehrten und die Gott gebührende Ehre und Verehrung ihm verweigerten, indem sie diese auf Geschöpfe übertrugen, verboten solches zu tun" [2]). Die erlösten Christen brauchten aber solche Verbote nicht mehr. Der Macht des Gesetzes wurde die Gnade gegenüber gestellt, den

[1]) S. 387 (von mir gesperrt). [2]) Migne 94, col. 1289 B.

alten Geboten die neue Lehre der Erlösung von der Sünde. „Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοῦ γέγονε καινὰ τὰ πάντα“. Diese Worte Pauli wurden in diesem Zusammenhang von den Bilderverehrern mit Vorliebe zitiert. Und all diese Gedankengänge mußte eben der Verfasser unserer Schrift gekannt haben, als er absichtlich betonte, „ἐν πάσῃ τῇ παλαιᾷ καὶ καινῇ“ und dem gegenüber Worte aus dem Neuen Testament (Mathäus IV, 10) zitierte. Die oben angeführte Stelle aus Holls Abhandlung zeigt, daß auch ihm das aufgefallen und irgendwie zum Bewußtsein gekommen ist.

Wir sehen also, daß die in Frage stehende Schrift, die angeblich von Epiphanios stammen soll, in mehreren Punkten die Kenntnis der theologischen Literatur des 8. Jahrhunderts voraussetzt, von den spezifischen Gedankengängen dieser Zeit ausgeht und sich mit ihnen auseinandersetzt. Wir sehen aber anderseits in der gesamten Schrift keinen einzigen Satz, der den Versuch rechtfertigen würde, sie in das 4. Jahrhundert zu verlegen. So werden wir zu dem Schluß gedrängt, daß diese Schrift nicht vor dem 8. Jahrhundert verfaßt sein kann. Eine präzisere Bestimmung ihrer Abfassung wird sich noch aus einer eingehenden Textkritik ergeben. Bevor ich aber mich dieser Aufgabe zuwende, möchte ich noch kurz den Inhalt der anderen Schriften prüfen, um sie dann alle zusammen zu behandeln

Die Frage nach der Zugehörigkeit des zunächst zurückgestellten Satzes aus der „δογματικὴ ἐπιστολή“, ist jetzt nicht mehr schwer zu entscheiden. Dieser Satz ist ein Bannfluch gegen diejenigen, welche Christus infolge seiner Menschwerdung im Bilde darstellen wollen. Nach all dem soeben über die Verbindung der Bilderfrage mit der Christologie innerhalb der christlichen Dogmengeschichte Gesagten, kann kein Zweifel mehr daran obwalten, daß dieser Satz in keiner Weise dem Epiphanios zugeschrieben werden darf, und ebenfalls nicht vor dem 8. Jahrhundert entstanden ist. Über die genauere Entstehungszeit und Art dieses bedeutsamen Satzes wird noch im weiteren die Rede sein. Vorläufig genügt die vollkommen sichere Feststellung, daß keine von den Bruchstücken, die uns aus der 2. und 3. Schrift bekannt sind, auf Epiphanios zurückgehen und vor dem 8. Jahrhundert geschrieben worden sind.

Schwieriger ist die Frage zu entscheiden, ob die vierte und fünfte Schrift, der Brief an Theodosios und der Brief an Johannes

von Jerusalem, von Epiphanios stammen oder aber auch eine spätere Fälschung darstellen. Das Stück, das in dem Werke des Nikephoros gegen das 2. ikonoklastische Konzil als ein Brief des Epiphanios an Johannes von Jerusalem wiedergegeben ist, berichtet, wie „Epiphanios“ auf einer Pilgerfahrt nach Bethel in der Kirche eines kleinen Ortes Vorhänge gewahrte, die mit einem Bilde Christi geschmückt waren, und wie er voll Entrüstung darüber diese Vorhänge zerriß. Dieses Stück ist auch aus dem in einer lateinischen Übersetzung des Hieronymus erhaltenen Brief des Epiphanios an Johannes von Jerusalem über Origenes bekannt, in welchem es den Schluß des 8. und das 9. Kapitel einnimmt [1]). Das 9. Kapitel dieses Briefes (was unserem griechischen Stück unter Weglassung des ersten Satzes entspricht) wurde auch in den Libri Carolini zitiert [2]). Diesem Umstand ist es zu verdanken, daß dieses Stück — anders als alle unsere übrigen „epiphanischen“ Schriften gegen die Bilder — der Wissenschaft schon lange bekannt wurde, allerdings nur in der lateinischen Übersetzung. Auf den griechischen Text ist zuerst Serruys aufmerksam geworden, als er das Werk des Nikephoros aus dem Codex 1250 der Bibl. Nat. kennen lernte. In einem Bericht an die Académie des inscriptions et belles-lettres [3]) hat er berechtigten Zweifel an der Autorschaft des Epiphanios für dieses Stück geäußert und die Vermutung ausgesprochen, daß dieser Abschnitt erst später in den von Hieronymus übersetzten Brief eingeschoben worden sei [4]). Zur Begründung seiner Auffassung hat er eine Reihe von gewichtigen Gründen angeführt. Die scharfe Abweisung der Ausführungen von Serruys durch Holl [5]) scheint mir nicht gerechtfertigt zu sein.

Die wichtigste Frage ist die nach dem gegenseitigen Verhältnis des griechischen und lateinischen Textes, die zu allererst zu erörtern ist. Serruys hat darauf hingewiesen, daß die lateinische Übersetzung des Abschnittes so ungenau und mangelhaft ist, daß nicht angenommen werden kann, daß sie vom Übersetzer des Epiphaniosbriefes an Johannes, dem hl. Hieronymus, angefer-

[1]) Corpus script. eccl. latin. 54 (Hieronymus I, 1) ed. J. Hilberg, Epist. LI p. 395 sqq.

[2]) Libri Carolini IV, 25.

[3]) Comptes rendus de l'académie des inscriptions et belles-lettres 1904, S. 360ff.

[4]) Vailhé, Echos d' orient 1906, S. 222 f. hat seiner Ansicht zugestimmt.

[5]) Op. cit. Anm. 2 auf S. 353 ff.

tigt worden sei. Dem gegenüber gibt Holl der Meinung Ausdruck, daß am lateinischen Text nur im Vergleich zu dem griechischen etwas bemängelt werden könnte, d. h. nur dann, wenn der griechische Text im voraus als das Original angenommen werde; daß dagegen der lateinische Text an sich korrekt und glatt sei und nichts enthalte, „was nicht vollkommen verständlich, was nicht geschickt ausgedrückt und nicht gut hieronymianisch wäre". Holl stellt die Behauptung auf, daß nicht der lateinische Text eine Übersetzung des griechischen, sondern unser griechischer Text „eine unbeholfene Übersetzung aus dem Lateinischen ist". Die bilderfeindlichen Griechen hätten diese Rückübersetzung nach dem lateinischen Text der Libri Carolini verfertigt, da der ursprüngliche griechische Text des Epiphaniosbriefes im Osten nicht mehr ausfindig gemacht werden konnte. Diese Hypothese stützt sich auf die Angabe von Serruys, daß nicht nur dieses Stück, sondern die Mehrzahl der in den Libri Carolini zitierten Kirchenväterstellen in den Akten des Konzils von 815 wiederzufinden sei; wogegen hier im Vergleich zu den früher in den ikonoklastischen Kreisen des Ostens verwandten patristischen Zeugnissen teilweise ein neuer Stoff auftritt. Hieraus zieht Holl den Schluß, daß die griechischen Bilderfeinde des 9. Jahrhunderts diesen neuen Stoff der Benutzung der Libri Carolini verdankten und ihnen unter anderem auch unser Stück entnommen hätten.

Wie wollen wir uns zu dieser Hypothese stellen? Um mit dem letzten Punkt anzufangen, ist die Angabe von Serruys, auf welcher Holl aufbaut, daß die Mehrzahl der Kirchenväterstellen den Akten von 815 und den Libri Carolini gemeinsam ist, ein nicht zu erklärender Irrtum. In Wirklichkeit ist unser Stück das einzige, das hier und dort verwendet wird; alle übrigen patristischen Zeugnisse sind in den Libri Carolini und den Akten von 815 verschieden. Und es gibt auch sonst keinen Grund, bei den Griechen des beginnenden 9. Jahrhunderts eine Kenntnis der Libri Carolini anzunehmen. Was speziell die Frage angeht, ob unser Stück aus den Libri Carolini übertragen werden konnte, so ist hier nur eine Antwort möglich, und zwar nur die negative. Daß Holl an die Möglichkeit einer solchen Übertragung überhaupt denken konnte, ist nur dadurch zu erklären, daß er das griechische Stück nie gesehen hat. Dasselbe gibt nämlich einen Satz mehr als der Abschnitt in den Libri Carolini. Der ganze erste Satz „ὁ δὲ Θεὸς

κ.τ.λ", der in der heutigen Gestalt des Epiphaniosbriefes über Origenes im 8. Kapitel steht, ist in den Libri Carolini, die nur das 9. Kapitel desselben zitieren, garnicht enthalten. Soll also unser griechischer Text eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen sein, so bleibt nur die eine Möglichkeit offen, anzunehmen, daß er nach dem lateinischen Text des Epiphaniosbriefes über Origenes angefertigt worden sei, den die Griechen eigens dazu aus dem Abendlande hätte holen müssen. So wenig wahrscheinlich dieses auch klingt, so möchte ich doch auch diese Möglichkeit nicht unerwogen lassen und einen Vergleich der beiden Texte anstellen.

Bei der Lektüre des griechischen Textes fällt sofort der gepflegte Stil mit Endreimen in dem einleitenden Satz auf: ...„*εἰς τὸ συντριβῆναι τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν καὶ ἀποδιωχθῆναι πᾶσαν πρόφασιν πονηρὰν εἰς τὸ μὴ σχισθῆναι τὸν σύνδεσμον ἐξ ἡμῶν*"... Und anschließend daran der rhythmische Aufbau: „*τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀνυποκρίτου ἀγάπης καὶ εἰρήνης καὶ ὀρθῆς πίστεως καὶ ἀληθείας*". Diesem entspricht im lateinischen Text: „ut conteratur satanas sub pedibus Christianorum et abiciatur omnis occasio peruersa, ne scindatur in nobis uinculum caritatis et pacis et rectae fidei praedicatio". — Abgesehen davon, daß einzelne Ausdrücke des lateinischen Textes hier ganz offensichtlich eine Übersetzung der entsprechenden griechischen Begriffe darstellen — so z. B. occasio von *πρόφασις* — kann doch schwerlich angenommen werden, daß der Rhythmus und die komplizierte Reimprosa des griechischen Textes die Leistung eines Übersetzers sei, und dazu noch des Übersetzers eines Stückes, das ähnliche Stilschönheiten gar nicht enthält.

Ferner ist die ganze Schilderung des Vorfalles mit den zerrissenen Türvorhängen im griechischen Text ausgezeichnet durch eine große Lebendigkeit, eine ungezwungene Art und knappe Ausdrucksweise. Dagegen ist der lateinische Text schwerfällig, holperig, weitschweifig[1]). An der entscheidenden Stelle der Erzählung, wo der Verfasser in die Kirche des Ortes Anautha[2]) hereintritt,

---

[1]) Auch daß der Text korrekt sei, ist nicht richtig. Die Conjunctiva uenissem, uidissemque, interrogassem usw. im ersten Satz des cap. 9 sind ein Fehler, denn diese Zeitwörter beziehen sich nicht auf das „ut" des Nebensatzes sondern auf das „quando" des Hauptsatzes. Vgl. oben S. 74 Anm.

[2]) Im lateinischen Text heißt der Ort Anablatha. Dazu Thomson, Loca sancta, 21: „*Ἀνάβλαθα*. Epiphan. epist. ad Johan. episc. Hieros. Migne 43, 390:

den bemalten Vorhang sieht und erfährt, daß das Gemälde Christus oder einen Heiligen darstellen soll, lesen wir im griechischen Text: „*καὶ εἰδώς, ὅτι μῦσός ἐστιν ἐν ἐκκλησίᾳ τοιαῦτα εἶναι, διέρρηξα αὐτό*" ... Im lateinischen Text steht statt dieses kraftvollen Satzes: cum ergo hoc uidissem, in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem, scidi illud"... Oder weiter: „*οἱ δὲ γογγύσαντες ἔλεγον· ἔδει αὐτὸν ἀλλάξαι ἐκ τῶν ἰδίων τὸ βῆλον, πρινὴ αὐτὸ σχίσῃ· καίτοι γε ἐμοῦ ὑποσχομένου, ὅτι ἀντ' αὐτοῦ ἀποστελῶ ἕτερον*". Dem entspricht in dem lateinischen Text: illique contra me murmurantes dicere: si scindere uoluerat, iustum erat, ut aliud daret uelum atque mutaret. quod cum audissem, me daturum esse pollicitus sum et ilico esse missurum". Man könnte noch eine beliebige Anzahl von ähnlichen Beispielen anführen, welche zeigen, daß die knappe und kraftvolle Schilderung des griechischen Textes im lateinischen Stück durch umständliche Weitschweifigkeit erschwert und aufgebauscht ist, und welche uns davon überzeugen, daß der lateinische Text eine Übersetzung des griechischen und nicht der griechische „eine unbeholfene Übersetzung aus dem Lateinischen ist", wie Holl meinte.

Es sei noch ferner darauf hingewiesen, daß die ungezwungene Art, mit der der Berichterstatter auf seine eigene Person bald die Formen des Singulars, bald die des Plurals anwendet, von dem lateinischen Übersetzer mißverstanden wurde, so daß er den „Epiphanios" mit dem Patriarchen von Jerusalem die ganze Pilgerfahrt nach dem Heiligen Lande zusammen machen läßt (quando simul pergebamus ad sanctum locum..."), während die weitere Erzählung deutlich zeigt, daß „Epiphanios" allein reiste und — wie aus dem griechischen Text auch klar ersichtlich ist — den Johannes erst in Bethel treffen wollte.

Doch genug der Nachweise. Das gegenseitige Verhältnis unserer Texte ist wohl eindeutig. Und zwar hat sich gezeigt, daß der lateinische Text seiner griechischen Vorlage so wenig gerecht wird und mit so starken Mängeln belastet ist, daß ich, gleich Serruys, Bedenken trage, ihn als eine Übersetzung aus der Feder des Hieronymus zu betrachten, und ihn nur als eine spätere Inter-

villa zw. Jerusalem und Bethel mit Kirche. Vielleicht 'anātā?" Die Vermutung Thomsons, daß hier das Dorf 'anātā gemeint sei, erhält dadurch eine Stütze, daß unser griechischer Text die Lesung *Ἀναυθά* gibt. Und dies zeigt wiederum die größere Zuverlässigkeit unseres griechischen Textes im Vergleich zum lateinischen.

polation in der hieronymianischen Übersetzung ansehen kann. Zwecks einer weiteren Begründung meiner Ansicht möchte ich noch auf einige andere Gründe verweisen, die bereits Serruys — wenn auch in einer recht unpräzisen Weise — geltend gemacht hat. Es ist nämlich einerseits unser Stück in dem Werke des Nikephoros als ein selbständiger Brief mit einem eigenen Titel und nicht als ein Teil eines größeren Briefes angeführt; andererseits unterbricht dieser Abschnitt in dem Epiphaniosbrief an Johannes den Zusammenhang, so daß angenommen werden muß, daß er erst nachträglich in diesen Brief eingeschoben worden ist.

Holl hat die Beweiskraft dieser Beobachtung angezweifelt. Die Tatsache, daß der Brief bei Nikephoros als ein selbständiges Stück mitgeteilt wird, meinte Holl mit der Bemerkung abweisen zu können, es wäre nur begreiflich, „daß man dem Abschnitt eine Art Kopf gab, wenn man ihn aus dem Epiphaniosbrief herausnahm. In diesem Fall mochten ein paar Worte zur Einführung des Lesers erforderlich scheinen". Hier hat sich Holl wiederum durch die ungenauen Angaben von Serruys irre führen lassen. Die einleitenden Worte zu der Erzählung von der Pilgerfahrt des angeblichen Epiphanios, auf die Holl im Anschluß an Serruys sein Augenmerk richtet, sind in diesem Zusammenhang vollkommen unerheblich. Sie sind keinesfalls als eine Art Kopf zu betrachten, welche die Konzilsmitglieder dem Stück vorgesetzt hätten, sondern gehören dem Brief selbst an. Sie stehen aber — was Serruys übersehen zu haben scheint — auch in der lateinischen Übersetzung, wenn nicht in den Libri Carolini, so doch in der Übersetzung des Hieronymus. So helfen uns diese einleitenden Worte in diesem Fall in keiner Richtung weiter. Wichtig ist dagegen die Tatsache, daß das Stück hier einen eigenen Titel trägt: „*πρὸς Ἰωάννην τὸν Αἰλείας ἐπίσκοπον ἐπιγεγραμμένη ἐπιστολή*". Solche Überschriften werden in der griechischen theologischen Literatur nur dort gebraucht, wo das ganze Stück, auf das die Überschrift hinweist, aufgeführt wird. Würde es sich dagegen nur um einen Auszug handeln, um eine „*χρῆσις*", so müßte die Überschrift heißen: *ἐκ τῆς . . . ἐπιστολῆς*. Um ein naheliegendes Beispiel anzuführen, verweise ich darauf, daß die Auszüge, welche aus dem Brief an Theodosios bei Nikephoros angeführt werden, durch die Überschrift eingeführt sind: „*ἀρχὴ ἐκ τῆς πρὸς Θεοδόσιον πεπλασμένης ἐπιστολῆς χρήσεων*".

Auch muß die Beobachtung in ihrer vollen Tragweite aufrecht erhalten werden, daß die Erzählung von den zerrissenen Vorhängen den Zusammenhang des Briefes, dessen Gegenstand die Bekämpfung des Origenes ist, in einer störenden Weise unterbricht. Die Vermutung, daß diese Erzählung erst später in den Brief hineingeraten ist, erscheint daher — trotz der Holl'schen Einwände — sehr natürlich. Die Richtigkeit dieser Vermutung kann aber auch strikte nachgewiesen werden, wenn wir den Text dieses Abschnittes mit dem Text des übrigen Briefes vergleichen. Zunächst hat dieser nichts von der holprigen Schwerfälligkeit unseres Abschnittes, er ist durchweg glatt, leicht im Stil, temperamentvoll. Es fällt aber auch ferner auf, daß während der echte epiphanische Brief den Johannes stets mit einem einfachen „Du", bei Anreden mehrfach mit „dilectissime" und einmal mit „frater" anspricht, unser Abschnitt ihm gegenüber die Wendung „tua honestas" gebraucht[1]).

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist also dahin zusammenzufassen, daß die heute im Epiphaniosbrief über Origenes (Kap. 8—9) sich findende Erzählung von zerrissenen Kirchenvorhängen eine Übersetzung unseres griechischen Stückes ist, welches uns das Werk des Nikephoros vermittelt, und daß ferner diese Übersetzung nicht von dem Übersetzer der Epiphaniosbriefe, dem Hieronymus, gemacht, sondern in seinen Text nachträglich eingeschoben worden ist.

Damit ist die Frage der Echtheit dieses Stückes in einem negativen Sinne entschieden. Denn für die Annahme, daß unser Stück trotz des festgestellten Sachverhalts von Epiphanios stammt, bliebe als Ausweg nur noch übrig die Vermutung, daß es von Epiphanios neben dem Brief an Johannes über Origenes noch einen zweiten Brief an denselben Johannes gegeben hat, in welchem die Geschichte von den zerrissenen Türvorhängen

---

[1]) Der griechische Text unseres Stückes wendet in den beiden in Frage stehenden Fällen den Titel „ἡ σὴ τιμιότης" an: „συναγελασθῆναι τῇ σῇ τιμιότητι", „πρέπει γὰρ τῇ σῇ τιμιότητι". In der lateinischen Übersetzung wird das allerdings das erste Mal einfach mit „ut ibi collectam tecum... facerem" wiedergegeben; das andere Mal auch richtig mit „decet enim honestatem tuam..." übersetzt. Ungezwungene Anreden des echten Epiphaniosbriefes wie „dilectissime", „frater" kommen in unserem Stück überhaupt nicht vor, weder im griechischen Text, noch in der lateinischen Übertragung.

berichtet wurde, und daß diese beiden Briefe in der lateinischen Übersetzung aus einem unbegreiflichen Grunde in einem einzigen Brief vereinigt worden sind, trotzdem ihre Übertragung — wie wir gesehen haben — von zwei verschiedenen Autoren besorgt wurde. Aber auch dann bliebe die nicht zu erklärende Tatsache bestehen, daß Epiphanios den Johannes von Jerusalem in einem Brief einfach mit „dilectissime“ in dem anderen mit „tua honestas“ anredet. Viel natürlicher ist selbstverständlich die Annahme, daß unser Stück auf den Namen des hl. Epiphanios von einem Bilderfeind des 8. Jahrhunderts gefälscht worden ist, der gewußt haben mag, daß Epiphanios mit Johannes von Jerusalem korrespondiert hatte und daher sein Werk als einen Brief an Johannes ausgab und daß in karolingischer Zeit, als man sich auch im Abendlande für die Bilderfrage interessierte, diese Fälschung ins Lateinische übertragen und in den von Hieronymus übersetzten echten Brief des Epiphanios an Johannes eingeschoben wurde.

Von den vier Handschriften dieses Briefes, die laut Hilberg vorhanden sind, ist ja auch keine älter als das 9. Jahrhundert, während eine erst in das 12. und eine in das 13. Jahrhundert fällt.

Was nun den „Brief an Kaiser Theodosios“ betrifft, so hängt diese Schrift mit dem eben behandelten „Brief an Johannes von Jerusalem“ aufs engste zusammen und geht zweifellos auf denselben Verfasser zurück. Die auffallende Übereinstimmung, auf die Holl bereits verwiesen hat, und die darin besteht, daß der Verfasser hier und dort empfiehlt, die bemalten Kirchenvorhänge für die Bestattung der Armen zu verwenden, kann nicht auf Zufall beruhen und weist eindeutig auf einen und denselben Autor hin [1].

Andererseits zeigen die pathetischen fragenden Ausrufe im Bruchstück 23 des „Briefes an Theodosios“ mit denen im Bruchstück 5 der „Abhandlung gegen die Bilder“ eine solche Ähnlichkeit, daß sich die Annahme eines und desselben Verfassers auch für diese Schriften aufdrängt. Ein solcher Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß diese so ähnlichen pathetischen Perioden, diese entrüsteten Fragen in beiden Schriften gleich zu Beginn,

[1]) Epist. ad Theod. (Bruchst. 27): „*ὅπως τά βῆλα . . . εἰς ταφὴν πτωχῶν προχωρήσεις . . .;*“ epist. ad Ioannem Jerus.: „*συνεβούλευσα ἀμφιάσαι ἐν αὐτῷ* (sc. *τῷ βήλῳ*) *πένητα τελευτήσαντα.*“

nach den ersten einleitenden Worten einsetzen, was den gleichen Anlageplan dieser Schriften klar an den Tag legt.

Der enge Zusammenhang all dieser Schriften ist auch sonst sehr deutlich — aus der Ähnlichkeit ihrer Gedankengänge, ihrem gleichartigen Ton, aus der Wiederkehr einer Reihe charakteristischer Ausdrücke (vgl. weiter unten S. 97). Wir werden also nicht fehlgreifen, wenn wir alle diese drei Schriften oder besser gesagt, die vier Schriften — denn daß der „Dogmatische Brief“ mit der „Abhandlung gegen die Bilder“ eng verwandt ist, haben wir gesehen — auf einen Verfasser zurückführen.

Folglich wird auch der „Brief an Theodosios“ dem Epiphanios abzusprechen und einem späteren Bilderfeind zuzuschreiben sein. Und in der Tat enthält dieser Brief mancherlei, was gegen die chronologische Zuweisung an Epiphanios spricht. Ich meine die Einwände, die der Verfasser hier (Bruchst. 24—26) gegen die Art der Darstellung des Heilandes und der Apostel erhebt, namentlich dagegen, daß einzelne Apostel auf den Bildern bald so, bald wieder anders wiedergegeben werden. Alle solche Auslassungen unseres Verfassers setzen eine Verbreitung und einen Entwicklungsgrad der kirchlichen Malerei voraus, die wir für das 4. Jahrhundert nicht annehmen dürfen. Wenden wir uns den archäologischen Denkmälern zu, so sehen wir, daß gerade in der auf den Bilderstreit unmittelbar folgenden Epoche sich einheitliche Typen für die einzelnen Heiligen festsetzen. Die Erörterungen unseres bilderfeindlichen Autors zeigen nun in einer charakteristischen Weise das heranreifende allgemein byzantinische Bewußtsein von der Notwendigkeit für jeden Heiligen einen fest bestimmten Darstellungstypus zu haben — ein Bewußtsein, das bei den Bilderfreunden sich in dem Bestreben äußerte, die einzelnen Heiligen nach einem einheitlichen Typus zu malen, bei den Bilderfeinden in der Forderung zum Ausdruck kam: wenn ihr Heilige im Bilde darstellt, so tut das doch wenigstens nach einem einheitlichen Prinzip d. h. stellt sie so dar, wie sie tatsächlich ausgesehen haben und nicht nach eurer eigenen Phantasie („ἀπὸ ἰδίας ἐννοίας“, wie unser Autor Bruchst. 25 und 24 mit Entrüstung sagt).

Die in die Augen springende Tatsache, daß unser Autor in dem Brief an Johannes nicht zu wissen angibt, ob auf dem von ihm zerrissenen Vorhange ein Bild Christi oder das eines Heiligen gestanden hat, während er in dem Brief an Theodosios eine so

detaillierte Kenntnis der üblichen Darstellungsarten des Heilands aufweist, scheint ebenfalls die Hand eines Fälschers zu verraten [1]).

Ein Argument für die Autorschaft des Epiphanios wollte Holl darin sehen, daß der Verfasser dieses Briefes von den Häresien als von etwas Abgeschlossenem spricht (Bruchst. 22: *μετὰ τὰς αἱρέσεις καὶ τὰ εἴδωλα*“ mit dem bestimmten Artikel), was seiner Meinung nach auf Epiphanios, den Verfasser des Buches von den 80 Häresien, hinweise [2]). Es scheint aber, daß ein Mann des 8. Jahrhunderts noch viel eher Grund gehabt hat in dieser Weise von den Häresien zu sprechen. Wem sollte die Bemerkung, daß nach Erledigung der Häresien nun die Idolatrie wieder ihren Eingang feiert, besser in den Mund passen als einem Bilderfeind aus dem 8. Jahrhundert?

Nun müssen wir die übrigen Gründe prüfen, die Holl veranlaßt haben, unsere Schriften für ein Werk des Epiphanios anzusehen, und wollen diese Gründe — soweit sie nicht bereits in dem Vorangehenden erledigt wurden — der Reihe nach vornehmen. Zunächst wenden wir uns der Auseinandersetzung Holls mit Nikephoros zu.

Seine Argumente zusammenfassend, hat Nikephoros am Schlusse des „Adversus Epiphanidem“ (S. 374, 31 ff., ed. Pitra) acht Punkte, am Schlusse des Werkes gegen das ikonoklastische Konzil (C. f. 156v—157; B. f. 329v—330) zwölf Punkte aufgestellt, die seiner Meinung nach gegen die Autorschaft des Epiphanios sprechen. Von den im „Adversum Epiphanidem“ aufgestellten Punkten hat Holl zunächst drei Einwände, die darauf hinausgehen, den Widerspruch aufzuzeigen, in welchem sich die Tatsachen, die unsere Schriften mitteilen, zu dem, was Nikephoros sonst über das Leben des Epiphanios bekannt war, befinden, zurückgewiesen, „weil Nikephoros sich dabei auf die anerkanntermaßen unglaubwürdige Vita stützt.“ Ebenso auch „die seit Johannes Damascenus immer wiederholte, in ihrem entscheidenden Punkte nie bewiesene und nie beweisbare

[1]) Der hierin liegende Widerspruch wäre noch viel krasser gewesen, falls man mit Holl den Satz aus „Adversus Epiphanidem“ 349, 10 „*οὐ μέμνημαι τι τοιοῦτον ἰδών*“ in den Brief an Theodosios aufnehmen wollte (ich betrachte ihn als eine Paraphrase des Satzes „*οὐ γὰρ μέμνημαι ἐγὼ θεασάμενος*“ aus dem Brief an Johannes, vgl. Vorbemerkung S. 67); denn dann stünden diese gänzlich unvereinbaren Aussagen in einer und derselben Schrift.

[2]) Holl S. 367.

Behauptung“[1]), daß in Kypern schon zu Lebzeiten des Epiphanios oder unmittelbar nach seinem Tode von seinen Schülern Kirchen mit Bildern geschmückt worden sind. Soweit kann ich Holl auch folgen[2]), nicht aber, wenn er den Hinweis des Nikephoros auf die „doketischen“ Anschauungen der angeblich epiphanischen Schriften nicht ernst nehmen will. „Nikephoros macht hier wieder, so sagt Holl, von der kindlichen Unterstellung Gebrauch, durch die er sich in allen seinen Schriften die Widerlegung seiner Gegner erleichtert ... Für ihn ist die ganze Frage der Bilder immer durch den Nachweis erledigt, daß Christus wahrer Mensch gewesen sei. Wer die Bilder bestreitet, ist Doket. Daß er auf das scharfe Entweder-Oder eingehen mußte, das das Konzil von 754 bezüglich des Verhältnisses der Bilder zur Christologie aufgestellt hatte, merkt er überhaupt nicht.“ [3]) Diesem abfälligen Urteil vermag ich nicht beizustimmen. Weit davon entfernt, „eine kindliche Unterstellung“ zu sein, ist vielmehr die Verknüpfung der Bilderfrage mit dem Dogma von der vollkommenen Menschwerdung Christi das tiefste Ergebnis der griechisch-orthodoxen Spekulation über die Bilder, die wertvollste Einsicht der griechischen Theologie des 8. und 9. Jahrhunderts, ja sie ist das Kernproblem des ganzen Streites um die Bilder[4]). Positiv bedeutet das eben die Zurückführung der Darstellung Christi auf den Glaubenssatz von seiner vollkommenen Menschwerdung, wenn auch damit „die ganze Frage der Bilder“ noch nicht „erledigt“ ist und auch für Nikephoros nicht erledigt war; negativ polemisch — die Überführung der Bildergegner eines gewissen „Doketismus“. Es ist nicht wenig

---

[1]) Holl S. 369 Anm. 2.

[2]) Von den vier Argumenten, die das große Werk des Nikephoros im Vergleich zum „Adversus Epiphanidem“ mehr enthält, stützen sich zwei ebenfalls auf die Vita. Ein anderes Argument wiederholt die auch im „Adversus Epiphanidem“ anderweitig gemachte Mitteilung, ein Freund des Nikephoros, der Bischof von Side, habe einen Codex dieser Schriften gesehen, wo im Titel statt *Ἐπιφανίου* ursprünglich *Ἐπιφανίδου* gestanden hatte und das „*δ*“ nachträglich gestrichen worden wäre. (Daher betitelt auch Nikephoros seine Schrift „Adv. Epiphanidem“.) Gleich Holl (S. 355, Anm. 1) möchte ich dieser Mitteilung kein großes Gewicht beimessen. Keine besondere Beachtung verdient endlich auch die spitzfindige Bemerkung, Epiphanios habe — anders als der Verfasser unserer Schriften — die *εἴδωλα* nie *νεκρά* genannt, „*ὡς μηδέποτε ζήσαντα*“.

[3]) Holl S. 369, Anm. 2.

[4]) Vgl. meinen oben zitierten Aufsatz im Semin. Kondakov. I.

befremdend, daß Holl, der den tiefen Ernst und den theologischen Wert der von den orthodoxen Apologeten aufgezeigten Verbindung der Bilderfrage mit der christologischen Dogmatik so gänzlich übersehen zu haben scheint, dem „scharfen Entweder-Oder“ der Bilderfeinde einen Wert beimißt. Gemeint ist damit der Einwand des Konzils von 754, daß diejenigen, die von Christus Bilder herstellen, auf dem Bilde entweder nur eine Natur des Gottessohnes wiedergeben, und so wie Nestorius das Unteilbare teilen, oder aber beide Naturen darstellen und so wie Monophysiten das Unvermengbare vermengen — ein Einwand, der zwar recht spitzfindig ist, aber — soweit nicht einfache Sophistik — auf einer Verwechslung der grundlegenden theologisch-philosophischen Begriffe beruht: denn abgebildet werden nicht das Wesen, nicht die Naturen, sondern die Hypostase, die persönliche Individualität (die als solche gar nicht vermengt oder zerteilt werden kann); das Bild gleicht seinem Prototyp nicht dem Wesen, nicht der Natur nach (wie sollte es auch?), sondern nur „*καθ᾽ ὑπόστασιν*“ oder „*κατὰ τὸ ὄνομα*“, nach dem Namen (im platonischen Sinn)[1].

So erblicke ich — anders als Holl — darin gerade ein beträchtliches Verdienst des Nikephoros, daß er ständig auf das christologische Problem zurückgekommen ist und auch hier aufmerksam gemacht hat auf die Verständnislosigkeit, welche die Schriften des angeblichen Epiphanios (die Schriften II und III), gleich den Bilderstürmern des 8. und 9. Jahrhunderts, dem bilderfreundlichen Hinweis auf die vollkommene Menschwerdung Christi gegenüber zeigen. Und es ist m. E. ein gewichtiges Argument gegen die Autorschaft des Epiphanios (wenigstens für die beiden genannten Schriften), wenn Nikephoros dieser Verständnislosigkeit und dem einseitigen, auf Kosten der menschlichen Natur des Gottmenschen übertriebenem Pochen des angeblichen Epiphanios auf die Gottheit Christi eine Äußerung des echten Epiphanios entgegenhält, aus welcher das Gefühl für die wahrhafte und vollkommene Menschwerdung Christi so außerordentlich stark spricht und in eine so prägnante Formulierung gebracht ist, wie in dieser Stelle des Ankoratos[2]: „*Ὅσα ἐν ἀνθρώπῳ καὶ οἷα ἄνθρωπος* [*καὶ εἴ τί ἐστιν ἄνθρωπος*][3], *ταῦτα ἦλθε καὶ ἔλαβεν ὁ Μονογενής, ἵνα*

[1]) Vgl. Studie I, Kap. III.

[2]) Nikeph., Adv. Ep. 298 f. Vgl. Ancoratus cap. 75, 8, ed. Holl S. 95.

[3]) Fehlt im Text des Ancoratus. Vgl. auch kleinere Abweichungen, ed. Holl S. 95, 9, 10.

ἐν τῷ τελείῳ ἀνθρώπῳ, τελείως τὸ πᾶν τῆς σωτηρίας Θεὸς ὢν ἀπεργάσηται, μηδὲν ἀπολείψας τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα μὴ τὸ ἀπολειφθὲν μέρος εἰς μέρος πάλιν γένηται βρ ἱματος διαβόλου.

Auf drei Einwände des Nikephoros geht Holl nun näher ein. 1) Die Schriften sprechen vom Sabbatfasten, Epiphanios aber habe das Fasten am Samstag verworfen (bezieht sich auf Bruchst. 29); 2) anders als der Verfasser dieser Schriften habe Epiphanios Christus für einen „Nazoräer" gehalten (bezieht sich auf Bruchst. 24); 3) die Schriften vertragen sich nicht mit dem Panarion: dort stehe nichts von einer Häresie der Bilder.

Dem Problem des Sabbatfastens hat Holl eine besonders große Aufmerksamkeit gewidmet. Seine im übrigen kirchenhistorisch sehr interessanten Ausführungen beweisen aber nur, daß Epiphanios einerseits das Fasten am Samstag in der Tessarakoste anerkannt hat, andererseits aber als ordnungsmäßige Fasttage Mittwoch und Freitag nennt, an welchen sich das Fasten bis zur neunten Stunde, in der ein Abendgottesdienst beginnt, erstreckt; und daß ferner in seiner Provinz auch am Samstag ein Abendgottesdienst stattgefunden hat. Doch kann hieraus keinesfalls gefolgert werden, daß Epiphanios „am Samstag so gut wie am Mittwoch und Freitag ein Fasten als Vorbereitung auf den Gottesdienst als erlaubt, ja als etwas Löbliches angesehen haben möchte". Nikephoros betont doch ausdrücklich, daß der Verfasser unserer Schriften das Sabbatfasten „*οὐ τῆς τεσσαρακοστῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις καιροῖς*" gutgeheißen hat; er betont somit den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Samstagfasten in der Tessarakoste, das auch er billigt, und dem Samstagfasten in der übrigen Zeit des Jahres, das er entschieden verwirft. Die Feststellung Holls, daß Epiphanios das Fasten am Samstag in der Tessarakoste anerkannte, ist also in unserem Zusammenhang vollkommen belanglos. Und ebensowenig gibt der Abendgottesdienst am Samstag, der auch heute in der östlichen Kirche überall stattfindet, ohne daß der Samstag ein Fasttag wäre, ein Argument für das Sabbatfasten. Es bleibt ferner auch die Tatsache bestehen, daß Epiphanios das Gebot Marcions, am Samstag zu fasten, getadelt hat[1]), wie immer Holl diese Stelle auch deuten mag[2]).

[1]) Panarion Haer. 42, 3, 4.

[2]) Holl S. 370.

Was die zweite Frage anbetrifft, so scheint Holl hier recht zu haben, wenn er sich auf das Panarion stützend sagt, daß Epiphanios Christus nicht für einen Naziräer gehalten hat, wie das Nikephoros zu wissen glaubte [1]). Doch ist diese Tatsache für uns von keinem Belang, denn die Übereinstimmung des Epiphanios in diesem Punkt mit dem Autor von Bruchstück 24 ist natürlich durchaus kein Beweis dafür, daß Epiphanios dieses Stück verfaßt hat, — es dürften auch noch viele andere derselben Ansicht gewesen sein.

Wichtig dagegen ist die Frage, wie sich die Schriften, die notorisch von Epiphanios stammen, zu den Bildern stellen. Was Holl hierzu sagt, ist nur mit sehr großen Einschränkungen aufrecht zu erhalten. Von einer Übereinstimmung des Panarions mit unseren Schriften vermag ich nicht das geringste wahrzunehmen [2]). Richtig ist es aber dennoch, daß das Panarion im allgemeinen keine freundliche Stellung zu den Bildern einnimmt, und zwar nicht nur zu den heidnischen Bildern, sondern, wie mir scheinen will, zu allen Bildern überhaupt; obwohl das nirgends mit einer solchen Bestimmtheit ausgesprochen wird, die geeignet wäre, allen Zweifel daran zu beheben. Am bedenklichsten ist die Stelle, an welcher Epiphanios von den Bildern der Karpokratianer berichtet [3]). Man wird hier kaum Nikephoros beistimmen können, welcher meint, daß die Stelle gar keinen Tadel gegen die Bilder enthält, und wird sich auf Holls Seite stellen müssen, obwohl mir der Tadel weniger in dem von Holl zitierten Satz 27, 6, 9 als in den darauffolgenden Erörterungen, namentlich in 27, 6, 10 und 11 zu liegen scheint.

Wie dem auch sein mag, es sind doch zweifellos alle im Panarion vorkommenden Äußerungen über die Bilder himmelweit entfernt von dem, was wir in den uns hier beschäftigenden ikonoklastischen Schriften lesen. Und auch Holl ist gezwungen, dem bekannten byzantinischen Argument (daß nämlich Epiphanios bei

---

[1]) Holl S. 376 f.

[2]) Bei der Beweisführung stützt sich übrigens Holl S. 379 u. a. auf eine Wendung in der lateinischen Übersetzung des Briefes an Johannes (in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem), die im griechischen Original gar keine Parallele findet und folglich ausschließlich auf das Konto der lateinischen Übersetzung zu setzen ist.

[3]) Panarion Haer. 27, 6, 9—11.

den im Panarion gemachten Aufzählungen sämtlicher ihm bekannter Häresien die Häresie der Bilder nicht erwähnt) immerhin soweit Rechnung zu tragen, daß er die in Frage kommenden Schriften alle nach dem Panarion entstehen läßt. Da er ferner annimmt, daß der „Brief an Johannes von Jerusalem" von diesen Schriften die älteste ist, und da er den Brief an Johannes in das Jahr 393 setzt [1]), würde sich hieraus ergeben, daß Epiphanios in der kurzen Zeitspanne von 393—395 (in welchem Jahre spätestens ein „Brief an Kaiser Theodosios I." geschrieben werden konnte) vier Mal in der Angelegenheit der Bilder (und in seinem „Testament" noch ein fünftes Mal) zur Feder gegriffen hat, was er vorher nie getan hatte, selbst als sich ihm genügend Gelegenheit dazu bot, wie z. B. bei der Behandlung sämtlicher Irrlehren im Panarion. Ist das nun wirklich wahrscheinlich? Man könnte vielleicht, in Ermangelung positiver Daten über die letzten Lebensjahre des Epiphanios, sich dazu entschließen, in anbetracht der schon im Panarion angedeuteten unfreundlichen Stellung den Bildern gegenüber, anzunehmen, daß diese Gesinnung sich bei Epiphanios in den spätern Jahren noch verstärkt und Anlaß dazu gegeben hat, daß er sich gelegentlich über die Bilder mißbilligend geäußert, und sogar, daß er in seinem Testament u. a. einige Worte in diesem Sinne fallen gelassen hat. Daß Epiphanios aber in seinen letzten Jahren sich die Bekämpfung der Bilder plötzlich gleichsam zur Lebensaufgabe gemacht habe und eine Schrift nach der anderen über die Bilder in die Welt hinauswarf, nachdem er bis dahin sein ganzes Leben den Bildern zwar kühl, aber doch ziemlich gleichgültig gegenübergestanden hat, — diese Annahme scheint doch zu gewagt zu sein, zumal sie sich durch keine Gründe stützen läßt.

Was Holls Bemerkung anlangt, „daß diese kraftvollen Zeugnisse aus dem wirklichen Leben stammen müssen", so ist eine gewisse Lebendigkeit ihnen ganz gewiß nicht abzusprechen. Das schließt aber durchaus die Möglichkeit nicht aus, daß sie von einem Fälscher stammen, der sein Werk geschickt ausübte und dem Epiphanios, dem er seine Schriften unterschob, bisweilen sein eigenes Leid in den Mund legte. (So die Klage, von seinen Kollegen nicht erhört worden zu sein.) Holl hat aber sicher zu viel aus seinen Quellen herausgelesen, als er die Geschichte konstruierte

---

[1]) Holl S. 381.

von dem „Mann, der von fast rührendem Eifer für die ihm heilige Sache erfüllt ist, dem Kälte und Mißachtung bei seinen Zeitgenossen nur ein Ansporn zu erneuter Anstrengung wird, und der schließlich, überall zurückgestoßen, dieses Anliegen seiner Gemeinde als sein wichtiges Vermächtnis hinterläßt“ [1]). Wenn diese künstlich konstruierte Geschichte sich dem Leser der Holl'schen Abhandlung aufzudrängen und einzuprägen vermag, so ist das lediglich auf die Darstellungsgabe Holls und durchaus nicht auf den Inhalt der Quellen selbst zurückzuführen. Um gleich auf die wichtigste Handhabe Holls für diese Konstruktion einzugehen, sei hier ausdrücklich festgestellt, daß es den Hinweis auf eine vorangehende Schrift gegen die Bilder, den Holl wiederholt betont, in dem „Briefe an Theodosios“ in Wirklichkeit gar nicht gibt. Bruchst. 30 spricht nur von mündlichen Mahnungen den Bischöfen, Lehrern und Priestern gegenüber, die aber nur selten erhört wurden: „*ὅτι πολλάκις τοῖς δοκοῦσι σοφοῖς ταῦτα περιαιρεθῆναι συμβουλεύσας, καίτοι γε ἐπισκόποις οὖσι καὶ διδασκάλοις και συλλειτουργοῖς, ὑπὸ πάντων οὐκ ἠκούσθην, ἀλλ' ὑπ' ἐνίων καὶ τούτων ὀλίγων παντελῶς.*“ Um aus dieser Stelle den Hinweis auf eine frühere Schrift herauszulesen, müßte man alle ihre Ausdrücke metaphorisch umdeuten, wozu wir gar keine Berechtigung haben, da der Verfasser unserer Schriften nirgends sonst zu Metaphern greift.

Was dagegen „die Übereinstimmung des Standpunktes“ aller dieser Schriften betrifft, so habe auch ich ausdrücklich auf diesen Umstand hingewiesen. Eine solche Übereinstimmung vermag nur zu beweisen, daß diese Schriften von einem Verfasser stammen, was auch ich annehmen möchte. Dieser Verfasser kann aber auch ein Fälscher sein. Ferner verweist Holl auf „die Wiederkehr bestimmter Ausdrücke“ in den drei Schriften [2]). Er meint damit die Aussage, daß erstens die Bilder *ψευδώνυμοι* sind (Bruchst. 6 und ähnlich Bruchst. 24 und 25); zweitens, daß Christus als der *ἀκατάληπτος* nicht darstellbar ist (Bruchst. 15, 17 und Bruchst. 14, das Holl dem Brief an Theodosios zugewiesen hat); drittens, daß die scheinbare Ehrung der Heiligen durch die Bilder vielmehr Verunehrung ist (Bruchst. 6 und 23). Dieser Umstand ist sehr wichtig; er schließt aber natürlich wiederum die Möglichkeit einer Fälschung nicht aus; von Belang wäre er für die Holl'sche These

[1]) Holl S. 366. [2]) Holl S. 366.

nur dann, wenn diese Ausdrücke auch in den unbestritten echten Schriften des Epiphanios wiederkehren würden. Dies ist jedoch nur bei ἀκατάληπτος der Fall; die zwei anderen Punkte lassen sich bei Epiphanios, wie zu erwarten war, nicht nachweisen. Ἀκατάληπτος aber ist in der griechischen theologischen Literatur, als Attribut der Gottheit, ein so allgemein gebräuchlicher Begriff, daß man ihn als ein individuelles Charakteristikum irgendeines Schriftstellers in keiner Weise hinstellen darf. Und gerade auch in den Akten des ikonoklastischen Konzils von 754 kehrt er buchstäblich auf jeder Seite wieder.

Auch die übrigen Aufstellungen, welche Holl macht, um zu beweisen, daß „der ganze Stil der Bruchstücke . . . epiphanisch ist“, sind ebensowenig stichhaltig. So z. B. die Beobachtung, daß Epiphanios, ähnlich wie das in Bruchstück 13 geschieht, einmal im Panarion und einmal im Ankoratos zweifelhafte Behauptungen mit „πάντως“ eingeführt hat, oder gar, daß er mehrfach, wie in Bruchst. 7, aus einer vorher angeführten Bibelstelle mit „πῶς οὖν“ einen Schluß gezogen hat. Ferner soll das in Bruchst. 21 gebrauchte „ἀκριβῶς λέγων“ zweimal auch bei Epiphanios vorkommen. Es ist aber unverständlich, wie Holl solchen allgemeinen Wendungen auch nur irgendein Gewicht beilegen kann! Ebensowenig kann als Grundlage zur Identifizierung des Verfassers der Umstand dienen, daß Bruchst. 12 den Apostel Petrus nicht einfach mit Namen, sondern „ὁ ἐξουσίαν παρ᾽ αὐτοῦ λαβὼν δεσμεύειν καὶ λύειν ἐπὶ γῆς καὶ οὐρανοῦ“ nennt, und daß auch Epiphanios ab und zu ähnliche künstliche Wendungen gebraucht hat, um den Apostelfürsten zu verherrlichen. Das sind rhetorische Floskeln allgemeiner Art, das ist Tribut an den Geschmack der Zeit, den jeder mittelalterliche Schriftsteller gezahlt hat.

Auch darin muß ich Holl entschieden widersprechen, daß die Formel in Bruchst. 21 „ἐν πάσῃ τῇ παλαιᾷ καὶ καινῇ“ (unter Weglassung von διαθήκῃ) auch nur irgendeinen Schluß auf die Autorschaft des Epiphanios zu machen erlauben würde, da sie „mit zu seinem Sprachgebrauch gehört“ und „sonst nicht allzuweit verbreitet ist“. Die Weglassung von διαθήκη ist gar nicht so selten, wie Holl zu meinen scheint; ich verweise als Beispiel auf einige Stellen gerade aus den Schriften der ikonoklastischen Epoche, die leicht noch zu vermehren wären: Joh. Dam., Migne 94, col. 1172 A; 1296 A; 1332 C; 1333 B; 1333 C. Theod. Stud., Migne 99,

col. 741 A. Mansi XIII, 284 C (Bilderfeinde); XIII, 5 D (Bilderfreunde).

Daß ferner eine Vermischung zweier Bibelstellen[1]) und eine freie Gestaltung des Textes[2]) keineswegs noch die Behauptung rechtfertigen, „daß die Eigentümlichkeiten der Schriftbenutzung des Epiphanios in den Bruchstücken bestimmt hervortreten", braucht eigentlich gar nicht einmal gesagt zu werden.

Wir sehen, der Ertrag aus dem Vergleich unserer Schriften inbezug auf ihren Stil mit den echten Schriften des Epiphanios hat sich für die Holl'sche These bei näherer Betrachtung als sehr gering erwiesen. Es bleibt noch ein Argument, das aber auch wenig geeignet ist, die Wahrscheinlichkeit der Autorschaft des Epiphanios für die in Frage stehenden Schriften zu erhöhen; im Gegenteil soll es uns in die Richtung weisen, in welche unsere Fragmente tatsächlich hingehören. Holl macht nämlich auf den Ausdruck „*φαιδρύνεσθαι ἐν δόξῃ*" für die Herrlichkeit der Heiligen in Bruchst. 7 aufmerksam. Er stellt ihm zwei Stellen aus dem Epiphanios an die Seite, welche, vollständiger zitiert, lauten:

1) Ancor. 90, 2: „*ἐπειδὴ δὲ δεῖ καὶ περὶ δόξης τῶν ἁγίων, ὡς μέλλουσι φαιδρύνεσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι ἐν δόξῃ μετὰ τὴν ἀνάστασιν.*"

2) Panar. 62, 7, 6: „. . . *ἐπὶ τῷ σταυρῷ πεπονθὼς καὶ ταφεὶς καὶ ἀναστάς, ἐν δόξῃ μὲν ἐν αὐτῷ τῷ σώματι ἀναληφθείς, τῇ αὐτοῦ θεότητι εἰς δόξαν δὲ ἑνωθέντι καὶ φαιδρυνθέντι* . . ."

[1]) Bruchstück 12: „*ὁμοιοπαθής εἰμι κατὰ σὲ ἄνθρωπος.*" — Acta 10, 26: „*κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι*" und 14, 15: „*καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι.*"

[2]) Bruchstück 26 läßt Judas sagen: „*οὗτός ἐστιν ὃν ζητεῖτε*". Vgl. dagegen Matth. 26, 48; Mark. 14, 44; Luk. 24, 28; Joh. 18, 4, 7, 8. Im Hinblick darauf, was Bruchstück 26 (nach Holl: 27) anläßlich des Judaskusses ausführt (daß nämlich die Pharisäer sich die dreißig Silberlinge hätten sparen können, wenn tatsächlich, wie auf Bildern dargestellt wird, Christus lange Locken, die Apostel aber kurz geschorenes Haar getragen hätten, denn dann hätten sie Christus ohne den Kuß des Verräters an der Haartracht leicht erkennen können), bemerkt Holl: „Schließlich darf nicht vergessen werden der echt epiphanische Scharfsinn (?!), mit dem er in Bruchst. 27 den Judaskuß zur Widerlegung der Christus- und Apostelbilder verwertet." Ich finde, Holl tut hier dem Epiphanios Unrecht. Epiphanios ist gewiß kein Genie gewesen, aber solche abgeschmackte Albernheiten hat er sich nun doch nicht geleistet; die Stellen, auf welche Holl zum Vergleich verweist (Ancor. 62, 6 und Panar. 42, 11, 15—24), sind nicht entfernt so banal wie diese.

Dagegen heißt die betreffende Stelle in Bruchst. 7: „. . . *πῶς οὖν τοὺς ἐν δόξῃ μέλλοντας φαιδρύνεσθαι ἁγίους ἐν ἀδόξῳ καὶ νεκρῷ καὶ ἀλάλῳ θέλεις ὁρᾶν . . .*“

Man sieht, die Ähnlichkeit ist nicht allzugroß. Demgegenüber möchte ich auf eine Stelle aus den Akten des ikonoklastischen Konzils von 754 verweisen, welche folgenden Wortlaut hat: „. . . *καὶ τοὺς τοιαύτῃ μέλλοντας δόξῃ φαιδρύνεσθαι ἁγίους ἐν ἀδόξῳ καὶ νεκρᾷ ὕλῃ καθυβρίζειν.*“ (Mansi XIII, 277 D.)

Die Ähnlichkeit dieses Stückes mit dem Zitat aus Bruchst. 7 ist wirklich überraschend; die beiden Stücke (Mansi XIII, 277 D und Bruchst. 7) weisen tatsächlich eine fast wörtliche Übereinstimmung auf, die nicht leicht auf Zufall beruhen kann, d. h. vermutlich auf direkte Entlehnung zurückzuführen ist.

Diese Vermutung wird aber zur Gewißheit, wenn wir noch andere unserer Bruchstücke mit den Akten des Konzils von 754 vergleichen.

Mansi XIII, 336 E:	Bruchstück 3:
Εἴ τις τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν δι' ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύοι κατανοῆσαι, καὶ μὴ ἐξ ὅλης καρδίας προσκυνῇ αὐτὸν ὄμμασι νοεροῖς . . . ἀνάθεμα.	*Εἴ τις τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύει κατανοῆσαι . . .* [weiter ist die Stelle leider bei Nikephoros nicht angeführt].

Aus dieser Zusammenstellung ist ersichtlich, daß unsere Schriften die Akten des Konzils von 754 an einigen Punkten einfach wörtlich ausschreiben. Denn es unterliegt m. E. nicht dem geringsten Zweifel, daß die Akten des ikonoklastischen Konzils die Quelle sind, aus der unsere Schriften schöpfen, und nicht etwa umgekehrt die Konzilsakten hier den „Epiphanios“ ausschreiben, wie das anscheinend Holl angenommen hat, dessen Scharfblick die Übereinstimmung dieser Stücke natürlich nicht entgangen ist. Das zitierte Stück aus den Konzilsakten ist nämlich das erste gegen die Bilder gerichtete Anathem, auf das dann eine ermüdend lange Kette von ähnlichen Bannurteilen folgt. Sehr wahrscheinlich, daß ein Fälscher gerade diesen ersten Satz sich zunutze gemacht hat; sehr unwahrscheinlich dagegen, daß ein Konzil das von ihm an erste Stelle gesetzte Anathem aus Schriften, die beinahe 400 Jahre früher entstanden sein sollen, ausgeschrieben hat. Andererseits

wäre es nicht zu erklären, weshalb dieses Konzil, falls ihm wirklich eine solche Stelle aus Epiphanios vorgelegen hätte, bei Anführung der patristischen Zeugnisse gegen die Bilder[1]) sich auf diese nicht berufen und statt dessen relativ so farblose Aussagen zitiert hätte wie Bruchst. 1 und 2, geschweige denn die vollkommen nichtssagenden Zeugnisse aus den anderen Kirchenvätern. Sollte wirklich dieses Konzil, das sich gerade zur Hauptaufgabe gemacht hat, die christologischen Argumente der orthodoxen Partei für die Darstellbarkeit Christi im Bilde zu entkräften, es versäumt haben, auf das so eindeutige Zeugnis gegen diese Argumentation bei einem so hoch geschätzten Kirchenvater wie Epiphanios zu verweisen, falls ein solches in seinen Werken zu finden war und ihm sogar vorgelegen hat?

Das alles sind Erwägungen, die eindeutig klarstellen, daß nicht unsere Fragmente vom ikonoklastischen Konzil, sondern umgekehrt die Akten des Konzils vom Verfasser unserer Fragmente benutzt worden sind. Doch haben wir ein noch schlagenderes Beweismittel, um das richtige Verhältnis unserer Schriften zu den Konzilsakten von 754 festzustellen.

Man beachte den in Bruchst. 6 auf die Bilder angewandten merkwürdigen Ausdruck *ψευδώνυμοι εἰκόνες*. Indessen ist dieser Ausdruck in den Akten des Konzils von 754 wiederzufinden. Und so unmotiviert er in unserer Schrift dasteht, so wohlbegründet erscheint er durch das ihm Vorangehende in den Konzilsakten. Es wird nämlich hier von den Mitgliedern der bilderfeindlichen Synode auseinandergesetzt, daß es nur e i n wahrhaftes Bild Christi gebe, und das sei das Abendmahl, das Christus selbst seinen Jüngern gereicht und der Menschheit vermacht hat. Alle anderen seither aufgekommenen Bilder seien dagegen Fälschungen. „*ὡσαύτως*", heißt es hier[2]), „*καὶ ἡ θεοπαράδοτος εἰκὼν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, ὁ θεῖος ἄρτος ἐπληρώθη πνεύματος ἁγίου σὺν τῷ ποτηρίῳ τοῦ ζωηφόρου αἵματος τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ. αὕτη οὖν ἀποδέδεικται ἀψευδὴς εἰκὼν τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, καθὼς προλέλεκται· ἣν αὐτὸς ἡμῖν ὁ ἀληθινὸς τῆς φύσεως ζωοπλάστης οἰκειοφώνως παραδέδωκεν.*" Mit diesen Worten schließt der dritte „*τόμος*" der ikonoklastischen Konzilsbestimmungen, und,

[1]) Mansi XIII, 292 ff.
[2]) Mansi XIII, 264 C.

unmittelbar hieran anschließend, beginnt der vierte „τόμος“ mit der Gegenüberstellung: „Ἡ δὲ τῶν ψευδονύμων εἰκόνων κακωνυμία οὔτε ἐκ παραδόσεως Χριστοῦ, ἢ ἀποστόλων, ἢ πατέρων τὸ εἶναι ἔχει“ usw. [1]).

Durch diese Theorie der Ikonoklasten von der Eucharistie als dem einzigen Bilde Christi erscheint der hier auf die Ikonen angewandte Ausdruck ψευδώνυμοι logisch sehr wohl begründet: die Eucharistie ist eben das von Christus selbst „οἰκειοφώνως“ gegebene Bild, die Ikonen dagegen, die sich auf eine ähnliche Überlieferung nicht stützen können, sind Bilder „falschen Namens“.

Diesen letzten Ausdruck hat nun der Verfasser unserer Schrift aus den Konzilsakten aufgegriffen, weil er ihm gefallen haben mag, und weil er gerade am Anfang eines neuen „Tomos“ stand; dabei hat er aber die in den Konzilsbestimmungen für dieses Wort gegebene Begründung in seine Schrift nicht mit aufgenommen. Dadurch hat er den Gedankengang seiner Quelle gleichsam in der Mitte durchgeschnitten und den aufgegriffenen Ausdruck in der von ihm angefertigten Schrift gänzlich unmotiviert hingestellt.

Ich glaube, daß dieses Beispiel hinreichende Aufklärung darüber gibt, ob die Konzilsakten von 754 aus unseren Schriften, oder umgekehrt diese aus den Konzilsakten Entlehnungen gemacht haben.

Das festgestellte Verhältnis der pseudo-epiphanischen Schriften zu den Bestimmungen des 1. ikonoklastischen Konzils gibt nun eine sichere Basis für die Datierung dieser Schriften. Aus der Tatsache der Benutzung der Akten des Konzils von 754 durch den Verfasser der pseudo-epiphanischen Schriften muß gefolgert werden, daß diese Schriften nach 754 entstanden sind.

In der Tat läßt auch das genannte Konzil eine Benutzung jener Schriften nicht erkennen. Es zitiert lediglich das „Testament“, welches — wie ich eingangs bereits gesagt habe — von Epiphanios selbst stammen könnte [2]); all die übrigen Schriften blieben

[1]) Ib. 268 C.

[2]) Die beiden Erwähnungen einer bilderfeindlichen Schrift des Epiphanios, die bei Johannes Damascenus — Migne 94, col. 1257 A (or. de imag. I, 25) und col. 1304 C (or. de imag. II, 18) — zu finden sind, haben wohl auch das „Testament“ im Auge. Bezeichnenderweise sprechen sie stets nur von einer Schrift dieser Art. — Ihre Zugehörigkeit zu Epiphanios wird das erste Mal in Zweifel gezogen, das zweite Mal entschieden geleugnet.

hier unerwähnt. Dies ist natürlich nur dadurch zu erklären, daß diese Schriften zu jener Zeit noch nicht existierten. Weshalb hätten sonst die Mitglieder des Konzils von 754 sich auf die zwei farblosen Stellen aus dem Testament beschränkt und nicht die scharfen und so merkwürdig aktuellen Aussagen der übrigen Schriften in die Liste der von ihnen zusammengelesenen patristischen Zeugnisse aufgenommen? Ihre Nachfolger auf der Synode 815 haben sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, die so ausgesprochen bilderfeindlichen Aussagen des „Epiphanios" im ausgiebigsten Maße zu zitieren.

Zum erstenmal wird eine von den pseudo-epiphanischen Schriften auf dem 7. ökumenischen Konzil zitiert, das bekanntlich im Jahre 787 zu Nikaea getagt hat. Haben also unsere vorstehenden Erörterungen für die Entstehungszeit der pseudo-epiphanischen Schriften das Jahr 754 als einen terminus post quem ergeben, so bietet sich jetzt das Jahr 787 als ein terminus ante quem dar.

Allerdings erwähnt das Konzil von Nikaea nur den „Brief an Theodosios". Da wir aber gesehen haben, daß die pseudo-epiphanischen Schriften von einem Verfasser stammen, inhaltlich und stilistisch zusammengehören, werden wir die drei anderen pseudo-epiphanischen Schriften auch inbezug auf ihre Abfassungszeit von dem „Brief an Theodosios" nicht trennen können und ihre Entstehung ebenfalls vor die Einberufung des nikaeischen Konzils ansetzen. Wenn das Konzil der Bilderverehrer den Satz aus dem „Brief an Theodosios" anführte, in welchem der Verfasser angab, mit den bilderfeindlichen Anschauungen bei seinen Kollegen nur wenig Anklang gefunden zu haben, so sind die Motive der Anführung einer solchen Aussage klar: die Mitglieder des nikaeischen Konzils wollten hiermit die Tragweite der Berufung ihrer Gegner auf diese Schriften auf alle Fälle einschränken [1]. Sonstige bilderfeindlichen Aussagen zu zitieren hatte dagegen die orthodoxe Synode gar keinen Anlaß. Die Tatsache der Nichterwähnung der drei anderen pseudo-epiphanischen Schriften durch dieses Konzil, bedeutet daher durchaus nicht, daß sie dem nikaei-

[1]) Bezeichnenderweise haben die Bilderverehrer das angeführte Stück, ihrem Zweck entsprechend, nicht wenig umgestaltet, indem sie die Angabe des Verfassers, einige wenige seien immerhin mit seiner Auffassung einverstanden gewesen, verschwiegen, und die Schmähworte gegen die bilderfreundlichen Kleriker ausließen. Vgl. Bruchst. 30 und Anm. 2 dazu.

schen Konzil unbekannt geblieben und noch weniger, daß sie zur Zeit seiner Einberufung noch nicht vorhanden waren. Der Annahme, daß alle pseudo-epiphanischen Schriften vor 787 entstanden sind, steht also nichts im Wege. Es hat ja auch übrigens der „Brief an Johannes“ schon in der ersten Hälfte der neunziger Jahre in einer lateinischen Übersetzung in den Libri Carolini gestanden — ein Umstand mehr, auch dieses Werk nicht allzuweit heraufzurücken.

Ein Vergleich der pseudo-epiphanischen Schriften mit den anderen uns bekannten bilderfeindlichen Denkmälern inbezug auf ihren Inhalt und Ideengehalt wird erlauben, ihre Entstehungszeit noch genauer zu fixieren.

Wir wissen jetzt, daß der Verfasser der pseudo-epiphanischen Schriften sich der Konzilsakten von 754 bedient und sie bisweilen sogar wörtlich ausgeschrieben hat. Und auch sonst weisen die pseudo-epiphanischen Schriften zahlreiche Berührungspunkte mit den Konzilsbestimmungen von 754 auf, ja ihr ganzer Ideenkreis ist in den Beschlüssen dieser Synode in seinen Grundlinien vorgezeichnet. Hier wie dort wird gegen die Rechtfertigung der Darstellbarkeit Christi im Bilde infolge seiner Menschwerdung geeifert. Die den pseudo-epiphanischen Schriften so eigene Abscheu vor den Darstellungen Christi und der Heiligen im toten materiellen Stoff vermittels materieller Farben, und die Forderung, Christus nur mit geistigen Augen schauen zu wollen, ist in den Konzilsakten mehrfach, und zwar in ganz ähnlichen Ausdrücken ausgesprochen, zu finden. So in dem oben zitierten Bannspruch gegen einen jeden, der Christus *„δι᾽ ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύοι κατανοῆσαι“* und nicht bloß *„προσκυνῇ αὐτὸν ὄμμασι νοεροῖς*[1]). Desgleichen auch in den darauffolgenden Bannsprüchen, die sich wieder gegen Abbildungen Christi *„δι᾽ ὑλικᾶν χρωμάτων“*[2]) und *„ἐν εἰκόσιν ἀψύχοις καὶ ἀναύδοις*[3]) richten.

Auch der in unseren Schriften ausgesprochene Gedanke, daß die beabsichtigte Ehrung der Heiligen durch die Bilder vielmehr

---

[1]) Mansi XII, 336 E.

[2]) Ib. 337 C und 344 C.

[3]) Ib. 345 C. Vgl. im oben zit. Mansi XIII, 277 D: *„ἐν ἀδόξῳ καὶ νεκρᾷ ὕλῃ“* und in unseren Schriften. Bruchst. 7: *„ἐν ἀδόξῳ καὶ νεκρῷ καὶ ἀλάλῳ“*; Bruchst. 9: *„ἐν νεκροῖς γράφων προσκυνεῖς“*; Bruchst. 22: *„ζωγράφητον διᾶ χρωμάτων“*; Bruchst. 3: *„ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύει κατανοῆσαι“*.

Verunehrung ist [1]), ist bereits in den ikonoklastischen Konzilsakten gegeben [2]).

Andererseits kann aber nicht verkannt werden, daß neben diesen zahlreichen Übereinstimmungen und wiederholter Wiedergabe bestimmter der Synode von 754 eigener Gedankengänge vieles andere von der Synode gebotene Material und z. T. gerade ihre wichtigsten Gesichtspunkte in den pseudo-epiphanischen Schriften gar nicht oder nur wenig zum Ausdruck kommen. Die Beschuldigung der Idolatrie, welche in allen älteren Kundgebungen gegen die Bilder stets in erster Linie geltend gemacht und auch noch in den Konzilsbestimmungen von 754 immer wieder aufgestellt wurde, wird in den pseudo-epiphanischen Schriften zwar nicht aufgegeben, tritt aber im wesentlichen zurück und findet hier wenig Verwendung (der Ausdruck „*εἴδωλα*" kommt nur einmal vor, im Bruchst. 22). Wir begegnen hier also demselben Bild wie in den Bestimmungen des 2. ikonoklastischen Konzils (S. 57, Studie II). Ferner werden auch die Beschuldigungen der nestorianischen und monophysitischen Häresien, durch die das Konzil von 754 die christologische Argumentation der Bilderfreunde zu entkräften suchte, und die geradezu den Mittelpunkt aller ihrer Ausführungen bildeten, von den pseudo-epiphanischen Schriften nicht aufgenommen. Sie begnügen sich vielmehr damit, die göttliche Natur Christi in den Vordergrund zu stellen und gegen diejenigen zu protestieren, welche den Unbegreifbaren (*ἀκατάληπτον*), Unumschreibbaren (*ἀπερίγραφον*) usw. [3]) zu umschreiben trachten, namentlich gegen jeden, der *τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύει κατανοῆσαι*" [4]). Und wieder tritt uns in den Konzilsbestimmungen von 815 ganz das gleiche Bild entgegen. Sie sprechen zwar wegwerfend von den „. . . *συμπεριγράφοντες τῇ εἰκόνι τὸν ἀπερίγραφον, ἢ τὴν σάρκα ἐκ τῆς θεότητος κατατέμνοντες*" [5]), aber den mißlungenen Versuch ihrer

---

[1]) Bruchst. 6 und Bruchst. 23.

[2]) Mansi XIII, 268 C, 269 C, 276 D. Dieser Gedanke ist überhaupt in den ikonoklastischen Kreisen der Periode des großen Bilderstreits ein allgemein verbreiteter gewesen. Vgl. „*Νουθεσία*", fol. 145 b: „*καὶ τῶν λοιπῶν* [*ἁγίων*] *ὧν ἀσεβοῦντες σέβεσθε*".

[3]) Bruchst. 15, vgl. auch Bruchst. 17.

[4]) Bruchst. 3.

[5]) Bestimmungen des 2. ikonoklastischen Konzils, Bruchst. 14 (Studie II).

Vorgänger von 754, die Bilderverehrer einer christologischen Häresie zu überführen, geben sie auf, und legen nur — ebenso wie die pseudo-epiphanischen Schriften — ausdrücklich Protest ein gegen jeden, der „τὸν ἀκατάληπτον υἱὸν καὶ λόγον τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν σάρκωσιν δι' ἀτίμου ὕλης ζωγραφεῖν ἐδογμάτισε" [1]).

Wir konstatieren also in den pseudo-epiphanischen Schriften, ebenso wie in den Konzilsbestimmungen von 815, welche gleichfalls von der kopronymischen Synode von 754 ihren Ausgang und ihre grundlegenden Gesichtspunkte nehmen, auch bestimmte Abweichungen von derselben, und zwar — was besondere Beachtung verdient — sind diese Abweichungen hier und dort ganz die gleichen. In den pseudo-epiphanischen Schriften kommt also das gleiche und in der gleichen Richtung gelegene gewisse Abflauen der bilderfeindlichen Lehre zum Ausdruck, das wir (Studie II) bei den Konzilsbestimmungen von 815 im Vergleich zu den Bestimmungen von 754 beobachten konnten.

Dieser Sachverhalt ist auch für die Datierung der pseudo-epiphanischen Schriften wichtig. Das charakteristische Vertuschen der besonderen Schärfen der auf dem Konzil von 754 vorgetragenen Anklagethesen läßt vermuten, daß die Schriften in der Zeit nach Konstantin V. entstanden sind. Wir wissen ja (vgl. Studie I), daß unter Konstantin V. die bilderfeindliche Bewegung an Schärfe immer zunahm, daß in der zweiten Hälfte seiner Regierung die Wellen des Bildersturmes noch höher schlugen als während der Tagung des Konzils im Jahre 754, daß in dieser Zeit Konstantin und seine Helfer nicht nur die Bilder, sondern auch den Marien- und Heiligenkult bekämpften. Davon ist nun bei Pseudo-Epiphanios nicht das geringste zu verspüren, vielmehr spricht er von den Heiligen stets in den Ausdrücken der allerhöchsten Verehrung. Dieser Umstand bestimmt uns dazu, aus der zunächst festgesetzten Periode: 754—787, als der möglichen Zeitspanne für die Entstehung der pseudo-epiphanischen Schriften, die Regierungsjahre Konstantins V. († 775) auszuschließen und folglich mit dem Jahre 775 als einem Terminus post quem zu rechnen. Damit treten unsere Schriften zeitlich in die Nähe des nikaeischen Konzils. Und das richtigste wird wohl sein, sie in die Zeit unmittelbar vor der Einberufung dieses Konzils, d. h. in die achtziger Jahre, hin-

[1]) Ib. Bruchst. 10.

aufzurücken[1]). Damit wären die unmittelbaren Motive für die Zusammenstellung dieser Schriften beleuchtet. Die bilderfeindliche Partei war zu jener Zeit noch stark genug, um hoffen zu dürfen, auf dem bevorstehenden Konzil zur Geltung kommen zu können. Wir sehen, wie die von den Orthodoxen einberufene Synode zunächst im Jahre 786 durch die Anhänger der Ikonoklasten gesprengt wurde; wir sehen andererseits, daß die Bilderverehrer des Sieges ihrer Sache durchaus nicht so sicher waren, sondern das Konzil langsam und vorsichtig vorbereiteten und zeitweise sogar zu gewissen Konzessionen an ihre Gegner bereit waren[2]). Es ist klar, daß die Bilderfeinde der herannahenden Entscheidung der Bilderfrage auf einem Konzil nicht tatlos entgegensahen, sondern ihrerseits entsprechende Vorbereitungen treffen mußten. Wir wissen, daß die Bilderverehrer in jener Zeit eine starke literarische Tätigkeit entwickelten; von literarischen Werken der Bilderfeinde aus diesen Jahren ist bisher nichts bekannt gewesen. Die pseudo-epiphanischen Schriften würden diese Lücke bis zu einem gewissen Grade ausfüllen.

Was die Persönlichkeit des Verfassers anbelangt, so wird sie in einer eindeutigen Weise nie zu identifizieren sein. Sofern wir aber die in diesen Schriften enthaltenen persönlichen Mitteilungen ohne Bedenken auf die Person ihres Verfassers beziehen dürfen, wird die Annahme statthaft sein, daß er ein Priester gewesen ist, da er Bruchst. 30 von seinen „*συλλειτουργοί*“ spricht. Die ungenaue Wiedergabe dieses Fragments im „Adversus Epiphanidem“ ließ Holl annehmen, daß der Verfasser die Bischofswürde bekleidet hat, da hier von „*συνεπισκόποις καὶ συλλειτουργοῖς*“ die Rede ist. Doch steht in dem auf dem nikaeischen Konzil gegebenen Zitat lediglich die Wendung „*τοῖς συλλειτουργοῖς μου*“ und in dem vollständigen Text in C. (und B.) lautet die entsprechende Stelle: „*ὅτι πολλάκις τοῖς δοκοῦσι σοφοῖς ταῦτα περιαιρεθῆναι συμβουλεύσας,*

[1]) Die Klage des Verfassers, bei den meisten seiner Genossen keine Anerkennung gefunden zu haben (Bruchst. 30) scheint die Annahme zu stützen, daß diese Schriften in einer „bilderfreundlichen Zeit“ d. h. erst in der Regierungszeit Konstantins VI. und Eirenes entstanden sind.

[2]) In der berühmten „Oratio adversus Constantinum Caballinum“, die zwischen 775 und 787 entstanden ist, finden wir z. B. ein merkwürdig weitgehendes Entgegenkommen in den folgenden Worten: „Wenn Du sie (die Bilder) nicht verehren willst, so zwingt Dich keiner dazu; doch schmähe sie wenigstens nicht und nenne sie nicht Idole.“ (Migne 95, col. 323 A).

καίτοι γε ἐπισκόποις οὖσι καὶ διδασκάλοις καὶ συλλειτουργοῖς". Hieraus ist deutlich ersichtlich, daß der Verfasser der pseudo-epiphanischen Schriften kein Bischof gewesen ist, wohl aber dem Priesterstand angehört hat.

Es gilt jetzt den Vergleich dieser Schriften mit den Konzilsbestimmungen von 815 weiter zu verfolgen. Wir haben vorhin gesehen, daß diese Denkmäler inbezug darauf, was sie inhaltlich von ihrem gemeinsamen Vorbilde — den Akten von 754 — unterscheidet, sich miteinander decken. Es ist nun die Frage aufzuwerfen, wie weit die positiven Übereinstimmungen zwischen den Bestimmungen von 815 und den pseudo-epiphanischen Schriften gehen.

Die Abscheu vor der toten Materie, die Auflehnung gegen die Einkleidung der Gestalt Christi und der seiner Heiligen in den leblosen „stummen" Stoff der Bilder und gegen die Verehrung des Stoffes und der materiellen Farben, — dieses Leitmotiv der pseudo-epiphanischen Schriften findet auch in den Konzilsbestimmungen von 815 immer wieder seinen Ausdruck. So der Protest gegen die „*χαμαίζηλον καὶ ὑλικὴν κτισματολατρείαν*" (s. Konzilsbestimmungen von 815, Bruchst. 7), gegen die Abbildung Christi, Marias und der Heiligen „*νεκραῖς χαρακτήρων ὄψεσιν*" (Bruchst. 11), die Erweisung der Gott gebührenden Ehre „*τῇ ἀψύχῳ ὕλῃ τῶν εἰκόνων*" (Bruchst. 11), oder „*ταῖς ἀψύχοις εἰκόσι*" (Bruchst. 14), oder „*τοῖς χρώμασι*" (Bruchst. 16). Ferner stoßen wir sowohl in den pseudo-epiphanischen Schriften, wie in den Bestimmungen von 815 auf den Gedanken, daß die Neueinführung der „Idolatrie" ein Werk des Teufels sei (Pseudo-Epiphanios, Bruchst. 22; Konzilsbestimmungen, Bruchst. 7). In beiden Denkmälern kehrt auch die Forderung wieder, Gott im Geist und in der Wahrheit zu verehren: Konzilsbestimmungen, Bruchst. 2: „*τὴν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ λατρείαν προτιμήσαντες*"; Pseudo-Epiphanios, Bruchst. 20: „*δεῖ οὖν αὐτῷ ζῶντι προσκυνεῖν, ὡς εἶπεν, ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*". Weitgehend übereinstimmend im Wortlaut sind auch die Wendungen, in welchen hier und dort die Entrüstung laut wird gegen die Abbildung des „unfaßbaren" Gottessohnes. Pseudo-Epiphanios, Bruchstück 3: „*εἴ τις τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύει κατανοῆσαι . . .*" und Bruchst. 14: „*ὅτι καὶ τὸν ἀκατάληπτον υἱὸν τοῦ Θεοῦ τινες γράφειν ἐπαγγέλλονται*", Konzilsbestimmungen, Bruchst. 10: „*τὸν ἀκα-*

τάληπτον υἱὸν καὶ λόγον τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν σάρκωσιν δι' ἀτίμου ὕλης ζωγραφεῖν ἐδογμάτισε". Es kann wohl kaum zweifelhaft sein, daß dieser Satz der Konzilsbestimmungen aus den beiden angeführten Sätzen des Pseudo-Epiphanios zusammengestellt ist. Allerdings könnte eingewendet werden, daß der im Bruchstück 3 mitgeteilte Satz, der laut unserer Feststellung eine wörtliche Entlehnung aus den Akten von 754 ist, unmittelbar aus diesen Akten geschöpft werden könnte, während der Ausdruck „ἀκατάληπτος υἱὸς τοῦ Θεοῦ", der Bruchst. 14 entnommen zu sein scheint, eine so allgemeine Wendung ist, daß sie einer bestimmten Vorlage nicht bedarf. Es wäre nur mindestens sehr erstaunlich, wenn unter den in den Konzilsakten von 754 so zahlreichen Aussagen ähnlicher Art Pseudo-Epiphanios und die Bestimmungen von 815 unabhängig voneinander ein und dieselbe Aussage gewählt und sich zu eigen gemacht hätten. Es fällt ferner auf, daß in den Bestimmungen von 815 der Ausdruck „ψευδώνυμοι εἰκόνες" wiederkehrt, auf den ich bei der Klärung des Verhältnisses des Pseudo-Epiphanios zu den Konzilsakten von 754 aufmerksam gemacht habe. Damals ist eingehend auseinandergesetzt worden, auf welche Weise dieser Ausdruck in die pseudo-epiphanischen Schriften Eingang gefunden hat, und wie ihr Verfasser ihn aus den Akten von 754 unter Weglassung der hier für diesen Ausdruck gegebenen Motivierung aufgegriffen hat. Sollte nun das alles sich bei der Zusammenstellung der Konzilsbestimmungen von 815 unabhängig von jenem Präzedenzfall an demselben Punkt wiederholt haben? Viel natürlicher ist doch die Annahme, daß die Mitglieder der 2. ikonoklastischen Synode die pseudo-epiphanischen Schriften nicht nur als patristische „Chreseis" verwandten, sondern auch bei der Zusammenstellung ihrer synodalen Beschlüsse zu ihnen als einer geeigneten Vorlage bisweilen gegriffen haben; daß sie bei dem Ausschöpfen der Akten von 754 auch die — geschickte und den neuen Bedürfnissen angepaßte — Umarbeitung derselben, welche die pseudo-epiphanischen Schriften teilweise darstellen, zu Rate zogen.

Zuletzt ist noch die Echtheit der von uns zurückgestellten ersten Schrift, des sog. „Testaments", zu erörtern. Wie oben bereits gesagt wurde, ist ihre Zugehörigkeit zu Epiphanios nicht für unwahrscheinlich zu halten. Wir wissen, daß die pseudo-epiphanischen Schriften in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts

unter Benutzung der Konzilsakten von 754 entstanden sind. Das „Testament" wird aber bereits auf diesem Konzil selbst zitiert, ja sogar die erste und die zweite Rede des Johannes Damascenus (Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre), setzen seine Kenntnis voraus. Wollen wir also diese Schrift als unecht betrachten, so müssen wir zwei verschiedene Fälschungsarbeiten auf den Namen des hl. Epiphanios annehmen, — eine für die oben behandelten vier Schriften, die — wie wir sahen — etwa in die achtziger Jahre des 8. Jahrhunderts fällt, und eine andere, frühere, die noch vor den eigentlichen Beginn des Bildersturmes anzusetzen wäre. Unmöglich ist an und für sich eine solche Lösung nicht; sie kann aber für uns nicht in Frage kommen, da jegliche positive Beweise hierfür fehlen, und da die überlieferten Sätze der fraglichen Schrift nichts enthalten, was ihre Entstehung im 4. Jahrhundert ausschließen würde. Mag sein, daß irgendwelche neue Funde uns eines besseren belehren werden; für den Augenblick scheint die Annahme der Echtheit für diese Schrift sogar die wahrscheinlichere zu sein. Wir brauchen uns natürlich nicht vorzustellen, daß Epiphanios sein Testament allein der Bekämpfung der Bilderverehrung widmete; daß er aber hier u. a. einige abfällige Äußerungen gegen die Bilder getan hat — wie sie unsere Fragmente 1 und 2 wiedergeben —, diese Annahme scheint nicht allzu bedenklich zu sein in Anbetracht der nicht gerade bilderfreundlichen Einstellung des Panarions, die trotz allen Vorbehalten, welche Holl gegenüber zu machen waren, zugegeben werden muß. Dies würde auch erklären, warum die Bilderfeinde des 8. Jahrhunderts sich mit einer solchen Hartnäckigkeit auf Epiphanios beriefen und gerade seinen Namen für ihre Fälschungen in Anspruch nahmen, wogegen die Bilderfreunde, die zwar stets die Echtheit aller unter Epiphanios Namen umlaufenden bilderfeindlichen Äußerungen leugneten, dieses doch mit einer gewissen Schüchternheit taten und anscheinend ihrer Sache nicht ganz sicher waren. Bezeichnend sind dafür die Worte des Damasceners: „*οὐ τὸ σπάνιον νόμος τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ μία χελιδὼν ἔαρ ποιεῖ*" [1]) und der Beschluß des nikaeischen Konzils: „*τὸ μὲν σύγγραμμα ἀποβαλλόμεθα, τὸν δὲ ἅγιον πατέρα διδάσκαλον τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας γινώσκομεν*" [2]).

[1]) Migne 94 col. 1257 B.
[2]) Mansi XIII, 296 C.

Aus der Zuweisung der im „Testament“ mitgeteilten Sätze an Epiphanios wäre die — auch sonst bekannte — Tatsache zu folgern, daß die Bilderfrage schon im 4. Jahrhundert bisweilen aufgerollt wurde, daß ferner diese Frage auch auf Kypern zu jener Zeit eine gewisse Aktualität besaß, und daß der berühmte Bischof von Konstantia, Epiphanios, dem Bilderkult ablehnend gegenüberstand. — Das ist aber auch alles, was aus den Sätzen zu schließen ist, die allein als echte Aussage des Epiphanios angesehen werden können.

Um so beträchtlicher ist dagegen der Ertrag, den unsere Untersuchung für die Geschichte des Bilderstreits des 8. Jahrhunderts abwirft. In Anbetracht dessen, wie weniges von dem bilderfeindlichen Schrifttum jener Zeit sich überhaupt bis in unsere Tage erhalten hat, bedeuten die vier Schriften, die wir für diese Epoche gewonnen haben, eine wesentliche Bereicherung, zumal diese Schriften uns die Entwicklung verfolgen lassen, die sich in den ikonoklastischen Doktrinen im Laufe des 8. Jahrhunderts abgespiegelt hat, und einen deutlichen Einblick in die literarischen Methoden jener Zeit gewähren. Nach unserer Feststellung hat ein Ikonoklast (vermutlich ein Kleriker) etwa in den achtziger Jahren des 8. Jahrhunderts unter Mißbrauch des Namens des hl. Epiphanios eine Reihe bilderfeindlicher Schriften verfaßt, anscheinend in der Absicht, sie auf der einzuberufenden Synode für die Sache der Bilderfeinde auszuwerten. Bei der Anfertigung dieser Schriften hat er die Konzilsakte von 754 zu Hilfe gezogen, aus denen er mehrere und oft wörtliche Entlehnungen gemacht hat; doch nicht ohne eine gewisse, im Hinblick auf die abgewandelten Bedürfnisse getroffene Auswahl und nicht ohne Hinzufügung einiger eigener Gedanken. Das Ziel, welches sich diese Schriften gesteckt zu haben scheinen, haben sie schließlich auch tatsächlich erreicht: wenn nicht das nikaeische Konzil, so hat doch die bilderfeindliche Synode von 815 von ihnen in weitgehendem Maße Gebrauch gemacht.

An einer anderen Stelle habe ich Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, daß die Schriften der bilderfreundlichen Partei jener Periode gleichsam eine fortlaufende Kette bilden, indem jeder Autor bei seinem Vorgänger das, was ihm von Wert und Nutzen erscheint, aufgreift und weiterwälzt, um dann von seinem Nachfolger in gleicher Weise ausgenutzt zu werden: Germanos, der noch manches Dokumenten des 7. Jahrhunderts entnimmt, und neben ihm Johannes

Damascenus werden von Georgios von Kypern herangezogen; diesen letzteren und den Damascener schreiben nun Johannes von Jerusalem und der Verfasser der „Oratio adv. Const. Caballinum“ aus, um ihrerseits eine Quelle für das 7. ökumenische Konzil zu bilden[1]).

Derselben Tatsache begegnen wir nun auch in der Literatur der bilderfeindlichen Partei. Der uns hier entgegentretende Komplex ist, da die meisten ikonoklastischen Schriften spurlos vernichtet worden sind, einfacher und ärmer an Gliedern, aber das Prinzip ist das gleiche. Die Akten von 754 stützen sich — wie wir gesehen haben (vgl. Studie I) — auf die Lehrschrift Kaiser Konstantins V. Die pseudo-epiphanischen Schriften schöpfen die Akten von 754 aus und geben das gewonnene Material an die Synode von 815 weiter. Diese ergreift nun die Gelegenheit, statt allemal auf den breit angehäuften und zum Teil veralteten Stoff der kopronymischen Konzilsakten zurückzugehen, von der kurzen und geschickten Umarbeitung bei Pseudo-Epiphanios Gebrauch zu machen. Und darin liegt eben die große Bedeutung der pseudo-epiphanischen Schriften, daß sie die Vermittlerrolle zwischen den beiden ikonoklastischen Konzilen spielen, ein Bindeglied sind zwischen der Synode Konstantins V. und der Leon des Armeniers.

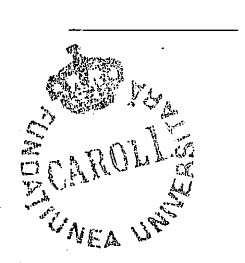
Ideengeschichtlich ist wichtig festzustellen, daß die pseudo-epiphanischen Schriften ebenso wie die Konzilsbestimmungen von 815, die hierin eine weitgehende Übereinstimmung aufweisen, gegenüber der kopronymischen Synode manche Abwandlungen zeigen und die schärfsten Kanten der auf dieser Synode aufgestellten Thesen gleichsam abschleifen. Auch in der Theorie ist also die Epoche Konstantins V. der Höhepunkt des Bildersturmes, der in der Nachzeit nicht wieder erreicht wurde.

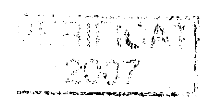
Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß von allen bisher bekannten bilderfeindlichen Dokumenten die pseudo-epiphanischen Schriften die einzigen sind, welche nicht nur das heilige Bild als solches bekämpfen, sondern auch gegen Einzelheiten der Darstellungsart Einwände machen. Kunsthistorisch ist von Bedeutung, falls man ihr Glauben schenken will, die Mitteilung des Pseudo-Epiphanios, daß noch zu seiner Zeit, d. h. Ende des 8. Jahrhunderts, einige Apostel bald so, bald wieder anders abgebildet

[1]) Vgl. meinen oben zitierten Aufsatz über die Verknüpfung der Bilderfrage mit der Christologie.

wurden, bald als Greise, bald als Jünglinge. Allenfalls kann es sich hierbei nur um Einzelfälle gehandelt haben, die der spitzfindige Bilderfeind ausfindig gemacht hat, um sie seinen Gegnern zum Vorwurf zu machen. Im übrigen beweist auch er selbst eine Kenntnis ganz bestimmter ikonographischer Typen der Apostel und Christi. Außer den Darstellungen Christi und seiner Jünger erwähnt er noch, und zwar sowohl in Kirchen wie in Privathäusern, Bilder aus dem Alten Testament und Bilder von Engeln. Diese letzteren scheinen ihn besonders beunruhigt zu haben, und zwar macht er hier geltend, daß Engel als körperlose Wesen gar nicht abgebildet werden könnten. Dies ist ein alter Einwand der Bilderfeinde, — hier reicht Pseudo-Epiphanios seinen Vorgängern wieder die Hand.

Inhaltsverzeichnis.







Maretzke & Märtin, Trebnitz i. Schles.
1131 28

